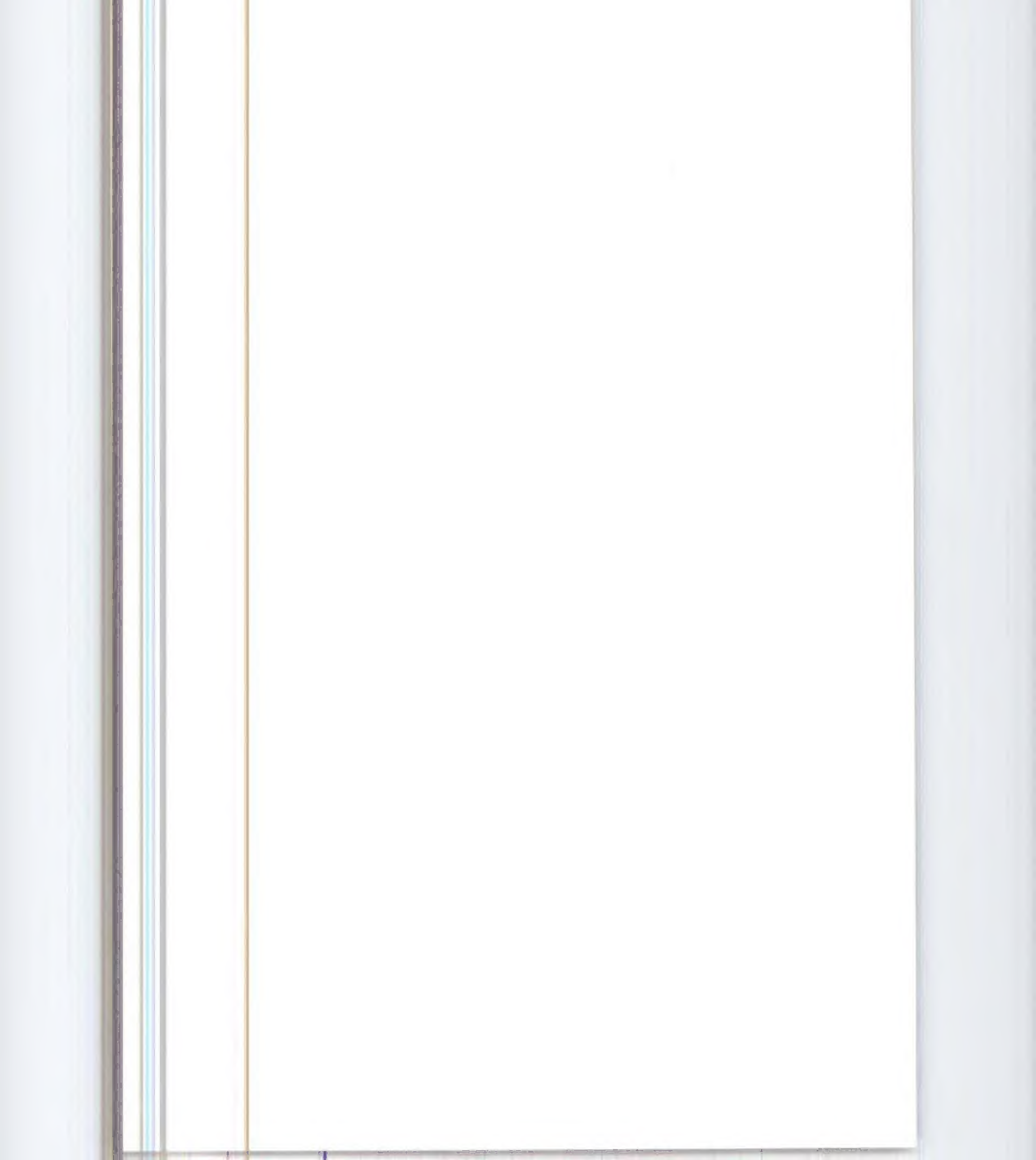


مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية . فكرية . ثقافية . محكمة

العدد
الخامس عشر
١٤١٨ هـ
١٩٩٨ م



مجـلة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكّمة

العـــدد
الخامـس عشـر
١٤١٨ هـ
١٩٩٨ م

مطابع البيان التجارية هاتف ٤٤٤٤٠٠ ص.ب ٣٧١٠ دبي

طبيعـــة المجـلة وأهـــدافها

١ ـ تعنى المجلة بنشر البحـوث العلمية الجادة في حقل الدراســات الإسلاميــة والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقـاً لمخطوطـة تراثية أو تأليفاً في مـوضوع من الموضوعات الهامة.

٣ ـ تنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي، وبعض أخبار الكلية.

٤ ـ تخضع البحـوث المقدمـة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعـرضها على أســاتذة متخصــصين من داخل الكلية أو خارجها، ثم ينشر ما يجيزه المحكمون.

قواعد النشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

١ ـ يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ ـ يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار؛ وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ ـ يكتب البحث بخط واضح على وجــه واحـد من الورقـة أو يطبـع على الآلة الكاتبـة أو الحاسوب.

٤ ـ يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي. ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ ـ تكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حـدَة.

٦ ـ يُصـَـدَّر كل بحث بنبـذة مختصرة لا تزيـد على نصف صفحـة يلخص فيهـا الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها؛ أو الجديد الذي قدّمه.

٧ ـ تقدّم ترجمة باللغة الانجليزية للنبذة المختصرة المذكورة في الفقرة (٦) السّابقة.

٨ ـ يُرافــق كــلّ بحث نبـذةٌ مختصرة عن كـاتبـه، تعـرّف به، وبسجله العلمي. وأبرز مؤلفاته.

٩ ـ لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب، ولا يقل عن خمس عشرة.

١٠ ـ تُـعرض الملاحظات التي أبداهـا المحكمـون على البحث الصـالح للنشر على صـاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١١ ـ لا ترد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها: نُشرَت أم لم تنشر.

١٢ ـ يبلّغ صاحب البحث بوصول موضوعه؛ وبنتيجة التحكيم.

١٣ ـ يـرسل البحث من أصل وصورتين.

١٤ ـ يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٥ ـ تستبعـد المجلة أي بحـث مخالف للشروط المذكـورة. وهي ليست ملزمـــة بالرد على صاحبه في هذه الحالة.

١٦ ـ مـا يُـنشر في المجلة يعبّــر عن فكـر أصحـابه، ولا يمثل ـ بالضرورة ـ رأي المجلة أو اتجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي :

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة)

دبي، ص . ب : (٥٠١٠٦)

دولة الإمارات العربية المتحدة

الاشتراك السنوي في المجلة متضمناً أجور البريد :

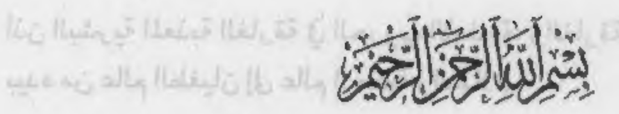
١٥٠ درهما (للمؤسسات) ـ ١٠٠ درهماً (للأفـراد)

يرسل على شكل حوالة أو شيك مصرفي على حساب رقم :

(٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) بنك المشرق ـ دبي

ثم يرسل إلى المجلة إشعار بالتحويل

المحتـــويات



بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد:ـ

فيطالعنا العدد الخامس عشر من أعداد مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية وهو يحتضن بين دفتيه بحوثاً متخصصة دقيقة وعميقة في مجال الدراسات الإسلامية والدراسات العربية. وسوف تظل هذه المجلة ـ بعون الله تعالى منبراً للعلم الخيّر والمعرفة الطيبة وينبوعاً للبحث العلمي الجاد وملتقى الكلمات الرائدة من الباحثين المخلصين الذين نذروا أنفسهم للعطاء المستمر والبحوث المبتكرة في إطار المنهجية المميزة لحفظ الدين وحماية اللغة.

ويطالعنا هذا العدد في ظلال رمضان ونفحاته المباركة، فشهر رمضان يمثل شرف الزمان في دورة السنين القمرية ويمثل شرف التربية في دورة العيادة الحولية، لأنه يصقل المسلم فيجعل منه إنساناً ربانياً، ويكسبه دروس الصبر ودروس السلوك القويم، ويحيي فيه رقابة الضمير وقيام الليل في السحر، والشعور بهموم الآخرين واسترجاع الذكريات الرمضانية في حياة الرسول ﷺ وأصحابه المباركين، واستبصار دروس الصبر والنصر والمكابدة من أجل إرساء قواعد التوحيد والعدل في الأرض وتوطين الإيمان في القلوب.

ويطالعنا هذا العدد والعالم يتسربل في ثوب حزين، غشيته غاشية الطغيان والكفران، وضاعت فيه الحكمة، وعلا فيه رنين الرصاص، وصارت فيه القوة هي الحق وليس الحق هو القوة، وأصيب العالم الإسلامي بوابل من الحروب الأهلية في عدد من بلاد العرب والمسلمين.

إنها غطرسة الإنسان على أخيه الإنسان، وغطرسة السلاح على السلام، وغطرسة الفوضى على النظام، إنها قصة هابيل وقابيل، إنها قصة الكوكب الضائع في الفضاء، إنها قصة ضياع مملكة الله في الأرض وظهور مملكة الشيطان.

ليست هذه المجلة مجلة سياسية ولا مجلة إعلامية، وإنما هي مجلة أكاديمية إسلامية تريد بالكلمة الطيبة والنصيحة الصادقة والموعظة الحسنة، أن تهمس في

أذن البشرية المعذبة الغارقة في الحروب الأهلية، والغارقة في التسليح النووي لتأخذ بيده من عالم الطغيان إلى عالم الحكمة والسلام.

يا أيها الأنسان! يا أيها النفخة المقدسة من روح الله تعالى! تعال إلى بناء عالم جديد يقوم على الإيمان والسلام واغسل جسدك بماء التوبة ليرضى عنك الله تعالى وابحث في عالم التيه عن مصباح لا ينطفيء نوره وهو مصباح الله عز وجل. قال تعالى: ﴿الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة...﴾ وقال تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ وهذا النور الإلهيّ كفيل إذا ما استضاءت به قلوب الحائرين، واسترشدت به عقول الحاكمين، بأن ينتشل البشرية من أتون العذاب والاضطراب إلى طريق الخير والصواب، وكفيل بأن ينشر العدل والسلام ويعيد كرامة الإنسان للإنسان.

يا شبح الحرب والدمار! ماذا تريد من الناس في القرن الحادي والعشرين بعد أن أرسى الإسلام قانون الامن والامان والسلام وأجمعت عليه العقول الراشدة، واستيقنت به الأجيال الواعدة، ويا أيها التسلط والكبرياء! ماذا تريد من بني آدم وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، وحرّر الإسلام العبيد. ويا معول الهدم والفوضى ماذا تريد من مملكة الله بعد أن أرسى فيها الإسلام قواعد النظام والاحترام.

يا أيها الإنسان! إن غلطة كغلطة أخيك هابيل قد تمحق النصف الباقي من البشرية وينتهي الإنسان والعمران، ويتحوّل هذا الكوكب المعمور إلى كوكب مهجور، فينزل ملك السماء ينفخ في الصور لقيام الساعة وإعلان الآخرة وطي سجل الحياة الدنيا.

أ. د. رجب سعيد شهوان

الاستحسان عند الأئمة الأربعة وتطبيقاته الفقهية

أ. د. حسن أحمد مرعي *

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد

ففي بحث سابق نشر في هذه المجلة الغراء، تكلمت عن الاستحسان، ببيان معناه لغة، وتعريفاته الاصطلاحية، وانتهيت إلى معناه المختار وهو أن الاستحسان: الرجوع عن حكم دليل عام إلى مقابله بدليل طارىء عليه أقوى منه، من نص أو إجماع أو غيرهما.

ثم بينت أنه ليس هناك استحسان مختلف فيه، وإنما تكلم الأئمة فيه وأنكره من أنكره سدا لباب العمل في الشريعة بالهوى والتشهي، فكل استحسان لا يسانده دليل شرعي مرفوض، وأما العمل بالاستحسان الذي يؤيده الدليل، ويدور في فلك الشريعة فهو مقبول.

---

* وكيل كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي وأستاذ أصول الفقه.

وأقمنا الأدلة على رفض الأول، ووجوب العمل بالثاني.

وفي هذا البحث نستكمل ما بدأناه من الكلام على الاستحسان فيما يأتي:

المبحث الأول: في الاستحسان عند الأئمة الأربعة

المبحث الثاني: في أنواع الاستحسان عند الفقهاء

المبحث الثالث: في العلاقة بينه وبين غيره مما يشبهه

المبحث الرابع : في تطبيقاته الفقهية

المبحث الأول

في الاستحسان عند الأئمة

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى

الإمام أبو حنيفة والاستحسان

الإمام أبو حنيفة له باعه الكبير في القول بالاستحسان، فهو أول من اعتبر هذا دليلا، وسماه بهذا الاسم، يقول أبو يوسف: كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس، فينتصفون منه ويعارضونه، حتى إذا قال: أستحسن، لم يلحقه أحد منهم، لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل فيذعنون ويسلمون. وتبعه شيوخ الحنفية فقالوا بالاستحسان، وبينوا حقيقته، وقعدوا قواعده، وفصلوا أنواعه، حسب دليله الذي استند إليه.

يقول أستاذنا الدكتور محمد مصطفى شلبي(١)

لم يرو عن أبي حنيفة رضي الله عنه تحديد هذا القياس، ولا ضابط ذلك الاستحسان، بل عبارات مطلقة، جعلهما عنوانا على دليل في نفسه مرة، ومصرحا به في حلقة الدرس مرة أخرى.

فبينما هو يقول في شأن الرجم: إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس، إذ يقول فيمن أكل ناسياً: لولا الرواية لقلت بالقياس.(٢)

ونقل عن شيخي المذهب، أبي يوسف ومحمد بن الحسن، الكثير من القضايا التي قالوا فيها بالاستحسان.

فهذا أبو يوسف يقول: وأما المرتدة إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب، فأمر الإمام بقسمة تركتها بين ورثتها، ولها زوج، فلا ميراث لزوجها، فإنها حين ارتدت فقد حرمت عليه فصار لها غير زوج.

ولو كانت هذه المرأة ارتدت وهي مريضة، فماتت من ذلك المرض، أو لحقت بالدار على حال المرض فقضى الإمام بموتها، فإني أستحسن أن أورثه منها في هذه الحالة، وأفرق بين ردتها في صحتها، وردتها في مرضها الذي ماتت فيه، وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول، وليس هو بقياس، القياس ألا ميراث للزوج، كانت الردة في المرض أو في الصحة.(٣)

وينقل الكمال بن الهمام عن محمد بن الحسن في مبسوطه: أنه سئل عن الرجل يقرأ آية السجدة في الصلاة فيركع عنها، هل يجزئه؟ فيقول:

أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء، لأن كل ذلك صلاة، وأما

---

(١) الأستاذ بكليات الشريعة والحقوق بمصر توفي ١٤١٨/١٩٩٧.

(٢) تعليل الأحكام ص ٣٣٠ وانظر أصول السرخسي ٢/٢٠٢.

(٣) المرجع السابق ٣٣١.

في الاستحسان فينبغي أن يسجد، وبالقياس نأخذ(١) وستأتي، ونقل عنه أنه عد الاستحسان من جملة الأدلة، وأن العالم به مع باقي الأدلة يسعه الاجتهاد في كل شيء من أموره.

ويقول ابن عبد البر: قال محمد بن الحسن: من كان عالما بالكتاب والسنة وبقول أصحاب رسول الله ﷺ، وبما استحسن فقهاء المسلمين، وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به.(٢)

وسيأتي لنا كثير من أمثلة الاستحسان عند الكلام على أنواع الاستحسان.

الإمام مالك والاستحسان

الإمام مالك من الأئمة الذين نقل عنهم ألفاظ توجب الاعتماد على الاستحسان كدليل يستنبط على أساسه الأحكام الشرعية، منها: ما رواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» وقال: «الاستحسان عماد العلم»(٣)

ولم يكن هناك حد يعرف به الاستحسان شأنه في ذلك شأن أبي حنيفة وجاء علماء المذهب بعد ذلك فعرفوا الاستحسان بتعريفات مختلفة ويحرصون كل الحرص فيها أن يظهروا أن الاستحسان قائم على أدلة الشريعة.(٤)

ويقول القرافي: وقد قال به مالك رحمه الله في عدة مسائل:

(١) فتح القدير للكمال ١/٣٨٧.

(٢) جامع بيان العلم ٢/٦١ وتعليل الاحكام ٣٣٢.

(٣) الموافقات للشاطبي ٤/٢٠٩ والأدلة المختلف فيها للدكتور خليفة بابكر ص ١٧.

(٤) تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي ٣٦٥.

في تضمين الصناع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، وتضمين الحمالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحمالين.(١)

ومعلوم أن توسع الإمام مالك في العمل بالمصلحة حتى اشتهر بها واشتهرت به أغناه عن كثرة استعمال الاستحسان، وما استعمله من الاستحسان يغلب عليه الاستحسان الذي سنده المصلحة، حتى إن الشاطبي عرف الاستحسان بأنه «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي»(٢)

الإمام الشافعي والاستحسان

أشتهر عن الإمام الشافعي أنه ينكر الاستحسان، ونقل عنه: «الاستحسان تلذذ» كما نقل عنه: «من استحسن فقد شرع»، وقد رجحنا فيما مضى أن الشافعي مع الجمهور في جواز الاستحسان إذا كان له دليل راجح في نظره، أما ما كان من الاستحسان بغير دليل فهو ينكره، ويقيم الأدلة على عدم جواز العمل به.

وقد صرح بلفظ الاستحسان في مواضع نقلهاالزركشي قال:

«قال ابن القاص: لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ثلاثة مواضع:

١ ـ قال: وأستحسن في المتعة أن تقدر ثلاثين درهما.

٢ ـ وقال: رأيت بعض الحكام يحلّف على المصحف، وذلك حسن.

٣ ـ وقال في مدة الشفعة: وأستحسن ثلاثة أيام.

وقال الخفاف في «الخصال» قال الشافعي بالاستحسان في ستة مواضع، فذكر هذه الثلاثة وزاد:

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٥٢.

(٢) الموافقات ٤/٢٠٦.

٤ ـ قوله في باب الصداق: من أعطاها بالخلوة فذاك ضرب من الاستحسان ـ يعني قوله القديم ـ

٥ ـ وكذلك في الشهادات: كتب قاض إلى قاض، ذلك استحسان.

٦ ـ ومراسيل سعيد حسن.(١)

قال الزركشي: وقد أجاب الأصحاب منهم الاصطخري وابن القاص والقفال والسنجي والماوردي والروياني وغيرهم، أن الشافعي إنما استحسن ذلك بدليل يدل عليه، وهو استحسان حجة، أي أنه حسن شرعا، لأن كل ما ثبت حجيته كان حسنا شرعا.

أما الأول فرواه عن ابن عمر، وهو صحابي، فاستحسنه على قول غيره.(٢)

وقال الصيرفي في شرح الرسالة: إنما استحب الفضل ولم يوجبه، وإنما ينكر القضاء بالاستحسان، فأما أن يستحب الكرم والزيادة فلا ينكر.

وأما الثاني فلأن ابن عباس وابن الزبير فعلاه وأن الشرع ورد باعتبار ما فيه إرهاب وزجر عن اليمين الفاجرة، فكان من باب القياس، تغليظا باليمين كما غلظت بالزمان والمكان الشريفين.

وأما الثالث: فلأن الناس أجمعوا على تأجيل الشفعة في قريب من الزمان فجعله الشافعي مقدرا بثلاثة لقوله تعالى: ﴿تمتعوا في داركم ثلاثة أيام﴾(٣) فهي حد القرب، ولأنها مضروبة في خيار الشرط، وفي مقام المسافر، وفي أكثر مدة المسح.(٤)

---

(١) البحر المحيط ٦/٩٥.

(٢) نقله في تلخيص الحبير عن ابن عمر قال: أدنى ما أرى يجزي من متعة النساء ثلاثون درهما أو ما أشبهها ٣/٢١٨.

(٣) هود ٦٥.

(٤) البحر المحيط ٦/٩٦.

وكذا القول في الباقي، لأنه استحسن مراسيل سعيد لأنه وجدها مسندة، وأنه لا يرسل إلا عن صحابي.

قال الزركشي: فظهر بذلك أن الشافعي حيث قال به كان لدليل، لا باعتبار ميل النفس والتشهي.

إلزام: ألزم الطحاوي الشافعي بأنه يقول بالاستحسان الذي ينكره على أبي حنيفة، فقد قال: سمعت المزني يقول: قال الشافعي: إذا علم صاحب الشفعة فأكثر ما يجوز له طلب الشفعة في ثلاثة أيام، فإذا كان فوق ثلاثة أيام لم يجز طلبه، هذا استحسان مني وليس بأصل ا هـ

والمشكل في قوله: وليس بأصل.

وأجاب الزركشي عنه بأنه ينبغي تأويله، على أن المراد به، ليس بأصل خاص يدل عليه.(١)

أقول: وأولى من هذا أن يكون معنى قوله: وليس بأصل، يعني ليس بأصل يقاس عليه لأن الراجح أن ما ثبت بالقياس لا يقاس عليه.(٢) خلافا للمالكية، يقول ابن رشد الجد: فإذا علم الحكم في الفرع صار أصلا، وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه.... واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه ولم يختلفوا فيه، على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض.(٣)

فمعنى كلام الشافعي أن هذا لا يصلح أصلا في قياس، لأنه ثابت بالقياس، وما ثبت بالقياس لايقاس عليه، وبهذا يكون الإلزام مردودا، وإن الشافعي كغيره يعمل بالاستحسان إذا بني على دليل أما مجرد ميل القلب فلا

(١) البحر المحيط ٦/٩٦.

(٢) مسلم الثبوت ٢/٣٥٣.

(٣) المقدمات الممهدات ١/٣٨.

عبرة به، ولا يثبت به حكم شرعي، لأن القلوب تتحـول، والعقول تتفـاوت، فما يراه البعض حسنا قـد يراه غيره سيئـاً أو قبيحـاً، فـلا حكم للعقل المجـرد في الشرع، لأنه هوى وشهـوة، وإنما العقل يحكَـم في إطار الشريعـة وقـواعـدها وأصولها.

إلزام آخر: يقـول الزركشي: قال الشـافعي: لو كان برأس المحـرم هوام فنحـاها تصـدق بشيء، ثم قال: لا أدري من أيـن قلت ما قلت ا هــ قال إمـام الحرمين في النهـاية وقــال الغـزالي في البسيط: هذا مـن قبيل استحســان أبي حنيفة. وهو مشكل، فـالصحيح أن ذلك من الشافعي استحســان، فإنه بيَّن أنه لا أصل له.

ورده الزركشي بقوله: ليس هذا من الاستحسان، بل مراد الشافعي أني لا أذكر دليل ما قلته لأجله، لا أنه قاله من غير دليل بهوى نفسه.(١)

أقول: ولعل الشـافعي اطلع على حديـث كعب بن عجرة ـ ونسيـه ـ قال كعب: حملت إلى رسول الله ﷺ، والقمل يتناثر على وجهي فقال: «ما كنت أرى الوجع بلغ بك مـا أرى، أتجد شاة» قلـت: لا، قال: «تصـوم ثلاثة أيام أو تطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صـاع» متفق عليه.(٢) وقد نقل عن الشافعي وأصحابه القـول بالاستحسان في مسـائل كثيرة غير ما ذكـرنا، وهذا يؤيد أن الشافعي كغيره يقـول بالاستحسان الذي له دليل يدل عليـه مما صح اعتباره عند الشافعي.

الإمام أحمد والاستحسان

الإمام أحمد مع غيره من الأئمة، يقول بالاستحسان، نقل ابن بدران عن

(١) البحر المحيط ٦/٩٦.

(٢) سبل السلام ٢/١٩٦.

أحمد: أنه يقتضي عدولاً عن موجب القياس لدليل أقوى.(١) ولعله يقصد بالقياس ما هو أعم من القياس الأصولي أو قياس الأصول وهو ما توجبه الأدلة والقواعد العامة للشريعة.

ومبدأ العمل بالاستحسان مقرر عند أحمد، وسار عليه علماء المذهب.

ومن المسائل التي نقلت عن أحمد في العمل بالاستحسان:

١ ـ في رواية الميموني عن أحمد قال: أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث أو يجد الماء.(٢)

٢ ـ وقال في رواية بكر بن محمد، فيمن غصب أرضا فزرعها: الزرع لرب الأرض وعليه النفقة، وليس هذا بشيء يوافق القياس، ولكن أستحسن أن يدفع إليه النفقة اهـ (٣)

٣ ـ قال يجوز شراء أرض السواد ـ يقصد أرض العراق ـ ولا يجوز بيعها، قيل له فكيف يشتري ممن لا يملك البيع؟ فقال: القياس هكذاوإنما هو استحسان.(٤)

٤ ـ علل المسألة السابقة بقوله: ولذلك يمنع من بيع المصحف، ويؤمر بشرائه استحسانا.(٥)

٥ ـ ومما قال به الحنابلة استحسانا: قول أبي الخطاب الكلوذاني في مسألة العينة:

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٣٦.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/٤٢٧.

(٣) المرجع السابق وسبل السلام ٣/٧٢ ولعل سند هذا الاستحسان ما رواه أحمد وغيره عن رافع بن خديج. قال رسول الله ﷺ من زرع في أرض قوم لغير إذنهم فليس له من الزرع شيء وله نفقته»

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٣٦.

(٥) المرجع السابق والمغني ٤/٢٩١.

إذا اشترى ما باع بأقل مما باع به قبل نقد الثمن الأول، لم يجز استحسانا وجاز قياسا.

فالحكم في هذه المسالة من الربويات الجواز وهو القياس، لكن عدل بها عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت، لأن هذا البيع ذريعة إلى الربا، وسد الذرائع معمول به عند الأئمة الأربعة وله سند من السنة وهو ما رواه أحمد عن العالية بنت أيفع بن شرحبيل رضي الله عنها أنها قالت: «دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة رضي الله عنها، فقالت: أم ولد زيد بن أرقم: إني بعت غلاما من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم، فقالت: بئس ما شريت وبئس ما اشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ، إلا أن يتوب»

واستدل به ابن قدامة على تحريم مثل هذه البيوع.

ونعلم أن ابن قدامة من أشد المتحاملين على من قال بالاستحسان ومع هذا فهو يصرح بأن القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن تترك حكما إلى حكم هو أولى منه.(١)

والاولوية إنما تكون بسبب أن الدليل الشرعي الدال على موطن الاستحسان أقوى من القاعدة العامة التي يعمم الحكم فيها بنص أو قياس.

أنواع الاستحسان

قبل بيان أنواع الاستحسان أود أن أورد هنا بعض الملحوظات:

الأولى: علماء الأمة أجمعوا على أن معنى الاستحسان موجود في الشريعة، يستوي في ذلك من قال بحجية الرأي والقياس، وهم الأئمة الأربعة،

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٣٦ والمغني ٤/ ١٩٤ وروضة الناظر ص ٨٥.

أو لم يقل بحجية الرأي والقياس كداود الظاهري وابن حزم، وذلك كالسلم مثلا فإنه مثال للاستحسان الذي سنده النص، ومع ذلك لا يصرحون بأنه من باب الاستحسان إلا عند دراسة الاستحسان كدليل من أدلة الشريعة.(١)

الثانية: أن علماء الأمة جميعا متفقون على أن الاستحسان بلا دليل أو بميل القلب وترجيح العقل بعيداً عن الشريعة ـ باطل لا يقره أحد منهم، وما نقل عن أبي حنيفة من العمل بمثل هذا الاستحسان قد بينا زيفه، فهو كغيره يقول بوجوب أن يكون للاستحسان سند ودليل يدل على حكمه من أدلة الشريعة ليعارض القياس الأصولي أو قياس الأصول والقواعد العامة، فهو استثناء من قاعدة عامة بدليل راجح يدل له، ومثل هذا لا يصح أن ينكر.

أما ما كان بغير دليل وإنما هو مجرد ميل للقلب، وهوى للعقل فهو تلذذ كما قال الشافعي لا يصح أن يقول به أحد وللأسف الأسيف نرى بعض الناشئين من شباب الأمة وطلابها يحاولون الإفتاء في مسائل الشريعة وأحكامها دون أن يكون عندهم إلمام بكتاب الله تعالى وسنة رسوله، ودون أن يتحقق فيهم أي شرط من شروط الاجتهاد، وهؤلاء وأولئك نسأل الله لنا ولهم الهداية إلى أقوم طريق، وأوجب عليهم الرجوع إلى دراسة آيات الأحكام وأحاديث الأحكام، وأصول الفقه وقواعده التي تضع الطريق وترسم الخطط لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ويحصلون بقية العلوم التي اشترطها العلماء في المجتهد، ومن قال في الدين بغير دليل كان على خطر عظيم.

عن بريدة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «القضاة ثلاثة، اثنان في النار وواحد في الجنة، رجل عرف الحق فقضى به فهو في الجنة، ورجل

---

(١) الإحكام لابن حزم يقول معقباً على قوله تعالى ﴿فيتبعون أحسنه﴾ وأحسن الأقوال ما وافق كلام الله وكلام الرسول ﷺ اهـ أقول: والاستحسان في السلم ثابت بقول رسول الله ﷺ المتفق على صحته: «من أسلف في ثمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» وأما الأئمة الأربعة فموقفهم واضح.

عرف الحق فلم يقض به وجار في الحكم فهو في النار، ورجل لم يعرف الحق فقضى للناس على جهل فهو في النار» رواه الأربعة وصححه الحاكم.(١)

الثالثة: بعض الكاتبين في الاستحسان من القدامى والمحدثين عند كلامهم على أنواع الاستحسان ذكروا أنواعا له عند الحنفية وأنواعا له عند المالكية:

أ ـ فمن الحنفية المحدثين المعاصرين الدكتور الطيب خضري حيث قصر الاستحسان على أربعة أنواع من حيث سنده:

١ ـ استحسان بالمصلحة.

٢ ـ استحسان بالإجماع.

٣ ـ استحسان الضرورة أو الاستحسان بالمصلحة.

٤ ـ الاستحسان بالعرف والعادة.(٢)

ب ـ ومن المالكية المعاصرين الدكتور السيد صالح عوض(٣) نقل عن ابن العربي في تقسيمه للاستحسان أنها أربعة وهو ما نقله الدكتور خليفة بابكر(٤) وهي:

١ ـ استحسان بالإجماع.

٢ ـ استحسان بالعرف.

٣ ـ استحسان بالمصلحة.

٤ ـ استحسان بترك اليسير التافه رفعا للمشقة.

---

(١) سبل السلام ٤/١١٥.

(٢) الاجتهاد فيما لا نص فيه للدكتور الطيب خضري ٢/٣٧ وما بعدها ومنار النسفي ٢/ ٢٩٠

(٣) الاستحسان للدكتور السيد صالح عوض ٥١.

(٤) الأدلة المختلف فيها للدكتور خليفة بابكر ١٩.

وزاد الدكتور خليفة خامسا وهو الاستحسان لمراعاة الخلاف.

وكأن المالكية لم يسموا الاستحسان بالنص استحسانا، واهتموا بهذه الأنواع ولو نظرنا في كتب المذاهب عامة لرأينا أن الاستحسان له أنواع متعددة.

تفصيل هذه الأنواع للاستحسان

الاستحسان يأتي على خلاف القياس لأدلة كثيرة، ذكر منها الدكتور محمد مصطفى شلبي ثمانية أنواع.(١)

وإذا قلنا الاستحسان يأتي على خلاف القياس فالمراد بالقياس هنا كما نبهنا فيما مضى القياس الأصولي أو قياس الأصول والقواعد العامة، ومقتضى الأدلة الشرعية.

النوع الأول: الاستحسان بالنص من الكتاب العزيز أو من السنة النبوية، ويلحق به المستحسن بالأثر عن الصحابي، لأن وروده على خلاف القياس يجعله في حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ(٢) فهو داخل في السنة.

مثال الاستحسان بالكتاب العزيز جواز الوصية المشار إليه في قوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾(٣) ونحوها في الآية بعدها التي توجب مراعاة تنفيذ الوصية حسب قواعدها الشرعية بعد حصر التركة، وما يلزم للميت حتى يدفن، وسداد ديونه وقبل توزيع التركة على الورثة.

---

(١) تعليل الأحكام من صفحة ٣٤٨ إلى صفحة ٣٦٢.

(٢) انظر في حجية قول الصحابي الأسنوي شرح المنهاج ٣/١٤٤ ومسلم الثبوت ٢/١٨٥ وإعلام الموقعين ٤/١ وما بعدها، وإرشاد الفحول ٢١٢ والإحكام للآمدي ٤/١٤٩ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٥.

(٣) الآية ١١ ـ ١٢ من سورة النساء.

وإنما كان ذلك استحسانا لأن الوصية تصرف مضاف لما بعد الموت، وبعد الموت لا يملك الإنسان من ماله شيئاً، فالقاعدة العامة أنه لا يجوز للإنسان أن يتصرف في أمواله بعد الموت، لأنها تخرج من ملكه بالموت، فكان القياس ألا تصح الوصية، لأنها تصرف في حال زوال الملكية، ولكنها صحت استحسانا ولذلك عبر عنها الحديث الشريف بأنها صدقة، فعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم» وحديث سعد بن معاذ في مسلم.(١)

مثال للاستحسان بالسنة النبوية ومثل له البزدوي بثلاثة أمثلة، جمعها في قوله: «ما يثبت بالأثر مثل السلم والإجارة وبقاء الصوم مع فعل الناس»(٢) أما في السلم: فإن القياس يأبى جوازه، لأنه عقد على معدوم حقيقة عند العقد، والعقد على المعدوم لا يجوز، ولكنا تركنا هذه القاعدة التي يدل عليها قول رسول الله ﷺ: «... ولا بيع ما ليس عندك»(٣) واستثنينا السلم بالحديث الذي يدل على جوازه وهو قوله ﷺ: «من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»(٤) وهو دليل استحسان جواز السلم مع أنه من بيع المعدوم ولكنه رخص فيه نظرا لحاجة الناس.

أما الإجارة فإنها عقد على معدوم أيضا فإن المعقود عليه هي المنفعة، والمنفعة ليست موجودة وقت العقد، وإنما تستوفى شيئا فشيئاً والقاعدة العامة أن المعقود عليه لابد أن يكون موجوداً وقت العقد، ولكنا استثنينا من هذه القاعدة الإجارة فأجازتها السنة النبوية المطهرة نظرا لحاجة الناس، بل أوجبت السنة إعطاء الأجير أجره قبل أن يجف عرقه، والأمر بإعطاء الأجر

---

(١) سبل السلام ٣/١٠٧ وصحيح مسلم مع النووي ٦/٨٨.

(٢) أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤/١٠.

(٣) رواه الخمسة وصححه الحاكم والترمذي وابن خزيمة سبل السلام ٣/١٦.

(٤) سبق تخريج مثله والحديث في البخاري حديث ٢٢٤٠ ومسلم حديث ١٦٠٤ مع شرح النووي ٦/٤٦ واللفظ لمسلم.

دليل على صحة العقد(١) وحذر من عدم إعطاء الأجير أجرته فيما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره»(٢)

وقال ابن عباس عن النبي ﷺ: أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله»(٣) أما بقاء صوم الناسي مع تناوله المفطرات فإنه استثناء من القاعدة العامة للصيام وهي وجوب الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس الذي يدل عليه آيات الصيام وفيها: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾(٤)

وهذه القاعدة استثنى منها رسول الله ﷺ من أكل ناسيا، وحكم بصحة صيامه، وجاء هذا فيما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»(٥) ولذا قال أبو حنيفة لولا الأثر لقلت يقضي.

النوع الثاني: الاستحسان بالإجماع ومثاله الاستصناع وهو طلب الإنسان من الغير أن يصنع له شيئا نظير أجر معين.

وهذا العمل تحته صورتان.

أولهما: أن الطالب يعطي لهذا الصانع الأجر المتفق عليه قبل إتمام العمل المتفق عليه، وفي هذا جمع للبدل والمبدل منه في جهة واحدة وهذا لا يجوز قياساً ولكنه يجوز استحساناً.

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤/ ١٠.

(٢) صحيح البخاري حديث ٢٢٧١ مع فتح الباري ٦/ ٢٠٧.

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري ٦/ ٢١٣.

(٤) الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

(٥) سبل السلام ٢/ ١٦٠ وانظر كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤/ ١٠ وكشف الأسرار على المنار ٢/ ٢٩٢.

وثانيتهما: أن عقد الاستصناع في أصله عقد على معدوم، والعقد على المعدوم لا يجوز، وإنما تركوه بالإجماع، وهو تعامل الأمة به من غير نكير(١) ومن هذا القبيل دخول الواحد إلى الحمام ليستعمل ماء غير مقدر ويمكث فيه زمانا غير مقدر، ويعطي عنه عوضا غير مقدر، ويشرب من إناء ماء غير مقدر(٢) ويشتري المأكول بالمساومة من غير عقد يتلفظ به، فدل على أن استحسان المسلمين حجة، وإن لم يقترن بحجة، ولا دليل آخر له غير الاستحسان.(٣)

وحاول الزركشي إخراج هذا من باب الاستحسان بأن هذا الحكم ثابت بالإجماع لا بالاستحسان.(٤)

أقول: المهم عندنا أن الحكم متفق عليه ومجمع عليه، وهذا الإجماع الذي يكون كالاستثناء من القاعدة العامة يسميه القائلون بالاستحسان استحسانا وغيرهم يسمونه بالإجماع، فالخلاف إذن في العبارة، بعد تحقق المعنى، فهذا خلاف لفظي.

أما الإجماع الذي لا يكون استثناء من قاعدة عامة، فالكل يسميه إجماعا.

النوع الثالث: الاستحسان بالضروة.

مثاله: تطهير الحياض والآبار والأواني.

فإن القياس يحكم بعدم طهارة هذه الأشياء بعد تنجسها، لأن طهارة

---

(١) المرجعان السابقان وبدائع الصنائع ٥/٣٠٢ والمهذب ٢/٥٧١ بمعناه لا بلفظه.

(٢) وقد ذكر الشنقيطي أن دخول الحمام والشرب من السقاء من باب الاستحسان بالعرف نقلا عن أشهب ثم رجح كونه إجماعا نشر البنود ٢/٢٥٦.

(٣) البحر المحيط للزركشي ٦/٩٤.

(٤) المرجع السابق.

الأشيـاء تكون بصب الماء عليهـا، والحوض والبئر لا يمكن صب الماء عليهما ليتطهـرا، وكـذا الماء الداخل إلى الحوض أو النابـع من البئر يتنجس بمـلاقـاة النجس، وكذلك الـدلو الذي ينزح به الماء يكون نجسا فإذا عـاد إلى الماء نجسه، وهكذا الإناء لا يمكن تطهيره بجـري الماء عليـه إلا إذا كـان في أسفله خـرق أو ثقب.

هذا هو القياس، وهو مـا تقتضيه الأدلة العامة في إزالة النجـاسات، ولو طبقنا هذه القواعد العامة على الحياض والآبار والأواني لوقـع الناس في الحرج والمشقة بل لو وصلوا إلى حد الضرورة التي تتعـذر معها الحياة واقتضت هذه الضرورة الحكم بطهارة الحياض والآبار بنزح كمية من الماء يغلب على الظن أن النجـاسة أزيلت معهـا، والحكم بطهارة الأواني بصب الماء عليهـا استثناء من هذه القـواعد العـامة للضرورة، وللضرورة أثر في سقـوط الخطاب(١) ويرى المرغيناني وابن أمير حاج أن هذا من الاستحسان بالأثر.(٢)

مثال آخر: جـواز الشهادة على الشهـادة في كل حق لا يسقط بالشبهـة، وقبـولها إذا مـــات الأصـول أو غـابوا في مكان لا يصل إليهـم فيـه ولا يمكن الاتصـــال بهم، أو مرضـوا مرضـا يمنعهم من حضور مجلس القضـاء، وزاد بعضهم: ما لو كان الأصيل امراة مخدرة لا تخالط الرجال أو مسجوناً.

ومعلوم أن الأصل في الشهـادة المعـاينة للمشهود عليـه، لقـوله ﷺ «إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع»(٣)

ولكن جوز هذا استثناء من القـاعدة العامة حفظا للحقـوق من الضياع. ودفعـا للحـرج الشديد الذي يلحقهم لـو كلفوا بإحضــار الشهـود مع المرض الشديد أو الغيبة.(٤)

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤/١١ وكشف الأسرار على المنار ٢/٢٩٢.

(٢) التقرير والتحبير ٣/٢٢٢ رجحه ابن أمير حاج واستشهد بنقله عن الهداية.

(٣) نصب الراية للزيلعي ٤/٨٢.

(٤) تعليل الأحكام ٣٥٤.

مثال ثالث: القاعدة العامة أن بدن الحرة كله عورة بالنسبة للأجنبي عنها ولكن الضرورة قد تقتضي النظر إلى بعض المواضع ومن هذه الضرورات: النظر للمداواة حفظا لحياتها وكذا إباحة النظر إلى الوجه والكفين عند طلب التزوج وفي موقف القضاء والشهادة لتشهد هي أو يشهد لها أو عليها.

كل هذه ضرورات تجعلنا نحكم بجواز هذا استحسانا لهذه الضرورة.(١)

النوع الرابع: الاستحسان الذي سنده العرف وأمثلته في الفقه الحنفي كثيرة ومنها:

١ ـ **المثال الأول:** أن كل شرط يجري به العرف يعتبر شرطا صحيحا عند جمهور الحنفية، وهو استحسان ثابت بالعرف على خلاف القياس وهو الأصل الكلي الذي ثبت بالنص العام وهو: «أن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط»(٢)

أو على خلاف القاعدة المقررة وهي أن كل شرط يخالف مقتضى العقد لا يصح اشتراطه إلا إذا ورد به النص أو جرى به العرف وعند الشافعية حكموا العرف إذا اشترى ثمرا بعد بد والصلاح واشترط التبقية إلى الجداد بقول الشيرازي: «إذا ابتاع زرعا أو ثمرة بعد بدو الصلاح لم يكلف قطعه قبل أوان الحصاد لأن العادة فيها تركها إلى الحصاد فلم يكلف نقله قبله» اهـ وهذا هو بعينه تطبيق لكلام الحنفية ونص كلام محمد بن الحسن.(٣)

٢ ـ **المثال الثاني:** أن القاعدة العامة في الوقف أن يكون مؤبدا، ومقتضى هذه القاعدة أنه لا يجوز وقف المنقول استقلالا، لأن المنقولات على شرف الهلاك، فلا تكون قابلة للتأبيد، ولكن الإمام محمد بن الحسن أجاز ما

---

(١) الاستحسان للدكتور السيد صالح ٨٢.

(٢) سبل السلام ٢/ ١٦.

(٣) المهذب ١/ ٣٩١ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ١٨٥ وتعليل الأحكام ٣٥٥.

جرى العرف منهـا بوقفه: يقول الموصلي الحنفي: «وعن محمد جـواز وقف ما جرى فيـه التعامل كالفأس والقـدوم والمنشار والقـدور والمصاحف والكتب، بخلاف ما لا تعامل فيه، والفتوى على قول محمد»(١)

وصح عند الشـافعيـة حـديث في هذا ومثله فقـالوا به وهو مـا رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «أنـه ذكـر للنبي ﷺ منع ابن جميل وخـالـد بن الوليـد والعبـاس بن عبد المطلب يعنـي الصدقـة، فقال رسـول الله ﷺ. «مـا نقم ابن جميل إلا أنه كان فقيراً فأغناه الله ورسـوله، فأما خالد فإنكم تظلمـون خالدا، إن خالدا قد حبس أدرعه وأعتاده معا في سبيل الله»

وخالف في ذلك أبو حنيفة والحديث دليل عليه.(٢)

النوع الخامس: الاستحسان بالقياس الخفي

ويتحقق هذا في كل مسألة يجتمع فيهـا قيـاسان متعـارضان، أحـدهما ظاهر جلي، والثـاني خفي، ويترجـح القيـاس الخفي على غيره في نظر المجتهـد فيأخذ به.

مثاله: من المقرر في مذهب الحنفيـة أن بيع الأرض الزراعية لا يدخل فيه الشرب والطريق والمسيل الخاصة بهذه الأرض إلا بالنص عليها في العقد. ومن المقرر أيضـاً أن إجارة الأرض الزراعية يدخـل فيها الشرب والطريق والمسيل، الخاصة بهذه الأرض ولو لم ينص عليها في العقد.

وهناك تصرف ثالث يشبـه كـلا من البيع والإجـارة وهـو الوقف، فإنه يشبـه البيع من ناحيـة أن كـلا منهما يخرج العين من ملك صاحبهـا، ويشبـه الإجارة من ناحية أن كلا منهما يفيد ملك الانتفاع به دون ملك العين نفسـها.

وبناء على شبهه بكل منهما اجتمع في وقف الأرض الزراعية قياسان:

(١) الاختيار لتعليل المختار ٥٨/٣.

(٢) المهذب للشيرازي ٦١٦/١ وسبل السلام ٨٩/٣.

أحدهما: قيـاس وقف هذه الأرض على بيعها، ومقتضى هـذا القياس أن الشرب والطريق والمسيل لا يـدخل شيء منهـا في الوقف إلا بالنـص عليهـا من الواقف كما هو الحكم المقرر في البيع.

ثانيهما: قياس وقف هذه الأرض على الإجارة، ومقتضى هذا القياس أن الشرب والطريق والمسيل تدخل في الوقف ولـو لم ينص عليها الواقف في وقفـه كما هو الحكم المقرر في الإجارة.

ولكنا إذا نظرنا في هذين القياسين وجدنا أن شبه الوقف بالبيع أظهر من شبهـه بالإجارة لتبـادر الأول إلى الذهن، واحتيـاج الثـاني إلى شيء من التأمل والنظر، فكان قيـاس الـوقف على البيع قيـاسـاً ظاهـراً، ولكنه ضعيف الأثر، وقيـاسـه على الإجـارة خفي ولكنه قـوي الأثر، فتركنا القيـاس الظاهر الجلي الضعيف الأثر وعملنا بالقياس الخفي القوي الأثر استحسانا، وحكمنا بدخول الشرب والطريق والمسيل في الوقف قيـاسـا على الإجـارة، ولو لم ينص عليهـا الواقف استحساناً.

لأن دخول هذه الحقوق يحقق الانتفاع بـالأرض الزراعية الموقوفة، ولا يتأتى زراعتهـا والانتفـاع بها إلا بهذه الأشيـاء فـوجب دخـولها في الوقف استحسانا وإن كان القياس أنها لا تدخل قياسا على البيع.(١)

النوع السادس: الاستحسان احتياطيا مراعاة للخلاف.

مثاله ما قـالوه في السفيه المحجـور عليه: لو أراد عمـرة واحدة لم يمنع منها استحسانا، والقياس أن يمنع لأنها تطوع، فصارت كالحج تطوعا، ووجه الاستحسـان أن بعض العلماء قال بوجوبها(٢)، فيمكن منها احتياطيا، مراعاة لذلك الخلاف، وعده المالكية نوعا من أنواع الاستحسان.(٣)

---

(١) أصول الفقه للشيخ زكي الدين شعبان ١٨٢.

(٢) أوجبها ابن حبيب من المالكية وأبو حنيفة والشـافعي في المذهب. القوانين الفقهية ٩٥ والمهذب ١/ ٢٧٢.

(٣) الأدلة المختلف فيها للدكتور خليفة بابكر ١٩.

ومثل الشاطبي للاستحسان مراعاة للخلاف: بالماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم يتغير أحد أوصافه، أنه لا يجوز وضوء المكلف به، بل يتركه ويتيمم، فإن حصل وتوضأ به أعاد ما دام في الوقت، ولم يعد بعد الوقت، وهذا القول استحسان، إذا لقياس علي القاعدة العامة أنه يعيد أبدا، لأنه لم يتوضأ إلا بماء يجب عليه تركه والانتقال عنه إلى التيمم، وهذا الاستحسان مبني على مراعاة خلاف من يقول إنه طاهر مطهر، ويجوز الوضوء به ابتداء.(١)

النوع السابع: ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته، تيسيرا وإيثارا للتوسعة، ورفعا للمشقة ومن ذلك قول محمد بن الحسن: في مسألة من له على آخر مائة، فحلف لا يقبض منها درهما دون درهم، ثم وزن له خمسين فدفعها إليه، ثم وزن له خمسين أخرى فدفعها إليه، حنث في القياس.

ولم يحنث في الاستحسان ما دام في عمل الوزن.

فقد ترك مقتضى الدليل في ذلك القدر اليسير من الزمن، تيسيرا وتوسعة، لأنه قد لا يتيسر له وزنها دفعة واحدة، ولو اعتبر هذا القدر لوقع الحالف في الحرج.

ومن أمثلته عند المالكية أنهم أفتوا بجواز النكاح الموقوف، غير أنهم رأوا فسخه إذا بعد وقت إجازته استحسانا، وعلى هذا يكون معنى كلامهم: أنه لا فرق في القياس بين إجازته بالقرب أو بعد البعد، وإنما استحسن فسخه إذا بعد وإجازته إذا قرب، لأن اليسير يجوز في الأصول، كيسير العمل في الصلاة.(٢)

النوع الثامن: الاستحسان بالمصلحة وأمثلة هذا النوع كثيرة في الفقه الحنفي، وأكثر منه في الفقه المالكي، وما من إمام إلا عمل بالمصلحة، وإذا كانت في مقابلة قياس الأصول أو القياس الأصولي سميت استحسانا بالمصلحة،

(١) الأدلة المختلف فيها للدكتور خليفة بابكر ٢٠ نقلا عن الاعتصام للشاطبي ٢/١٤٩.

(٢) المرجع السابق والمنتقى شرح الموطا للباجي ٣/ ٢٧٠ والشرح الكبير ٢/٢٢٢.

ومن أمثلة ذلك في الفقه الحنفي استحسان أبي يوسف توريث زوج المرتدة منها، إذا ارتدت في المرض، مع أن مقتضى الدليل العام عدم الميراث، ووجه الاستحسان هنا ليس إلا زجر المرتدة وأمثالها، ومعاملة بنقيض مقصودها من الفرار من الإرث، وهذا تخصيص للنص بالمصلحة.(١)

ومن أمثلة ذلك في الفقه المالكي: تضمين الأجير المشترك، وهو من يعمل للناس حاجاتهم بالأجر كالخياط مثلا إذا دفعت له قماشا ليخيطه ثوباً فهو أمين على ما تحت يده، ومقتضى القواعد العامة أنه لا يضمن إلا إذا كان متعديا أو مقصرا ولكن العلماء قالوا إنه يضمن استحسانا إلا إذا ثبت أنه لا دخل له في هلاكه.(٢)

وللشافعي في الأجير المشترك الذي يأخذ الأشياء ليصنعها ـ قولان:

الضمان وعليه عمل بعض الصحابة كعمر وعلي، ونقل الشيرازي عن علي قوله بالضمان للصباغ والصواغ وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك.

وفي هذا بيان وجه الاستحسان، وأنه المحافظة على مصالح الناس.

ونقل المزني عدم الضمان وصححة الشيرازي وقال: كان الشافعي رحمه الله يذهب إلى عدم الضمان على الأجير، ولكنه لا يفتي به لفساد الناس.(٣)

وأقول: إن الشافعي رحمه الله كان يرى أنه لا ضمان عليه للقواعد العامة في الشريعة وهو أنه أمين على ما تحت يده ولكنه لا يفتي بذلك استحسانا محافظة على مصالح الناس حسبما ظهر من كلامه.

---

(١) تعليل الأحكام ٣٥٧.

(٢) القوانين الفقهية لابن جزي ٢٢٠ والاستحسان للدكتور السيد صالح ٨٣.

(٣) المهذب للشيرازي ١/ ٥٧٠.

المبحث الخامس

الفرق بين الاستحسان وغيره مما يشبه

ونتكلم عن هذا في خمس مسائل

المسألة الأولى

في الفرق بين الاستحسان والقياس

مما تقدم في الكلام على أنواع الاستحسان ندرك العلاقة بين الاستحسان والقياس وهي العموم والخصوص الوجهي: يجتمعان في صورة، وينفرد كل منهما في صورة.

فيجتمعان في استحسان سنده القياس، وهو القياس الذي يعتبر استثناء من القواعد العامة التي يقررها قياس آخر أو دليل من الأدلة الشرعية الأخرى.

وينفرد القياس في صورة ما إذا لم يكن في مقابلة دليل آخر كقياس النبيذ على الخمر في الإسكار، فيحكم بحرمته كالخمر.

وينفرد الاستحسان فيما إذا كان سنده دليلاً من الأدلة الشرعية غير القياس، كالنص والإجماع والمصلحة والعرف وغيرها مما تقدم.

القياس والاستحسان إذا اجتمعا

إذا اجتمع القياس مع قياس آخر فأيهما يسمى قياساً، وأيهما يسمى استحساناً؟ وأيهما يجب العمل به؟

أبادر فأقرر أن القاعدة العامة عند الحنفية وهم السباقون إلى القول بالاستحسان:

أن القياس إذا اجتمع مع قياس آخر نظرنا فما كان أثر العلة فيه ضعيفا في الباطن، سمي قياسا وإن كان ظاهرا جليا، وما كان من الأقيسة قوي الأثر في الباطن يسمى استحسانا ويجب العمل بما قوي أثر العلة فيه وإن كان ضعيفا في الظاهر وخفيا، ويترك ما كان أثر العلة فيه ضعيفا وإن كان في الظاهر جليا كالأمثلة التي ذكرناها في الاستحسان الذي سنده القياس.

يقول البزدوي:

«ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها، سمينا الذي ضعف أثرها فيه قياسا، وسمينا الذي قوي أثرها فيه استحسانا، أي قياسا مستحسنا، وقدمنا الثاني وإن كان خفيا على الأول وإن كان جليا، لأن العبرة لقوة الأثر دون الظهور والجلاء، ألا يرى أن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، وقد ترجح الباطن بقوة الأثر وهو الدوام والخلود والصفوة، وتأخر الظاهر لضعف أثره»(١) وهذه هي القاعدة العامة وهي تمثل قسما من أقسام اجتماع القياس والاستحسان وهي الكثير الغالب وصورها لا تكاد تحصى.

وهناك صورة أخرى قليلة الوقوع وهي أن يكون القياس قوي الأثر والاستحسان ضعيف الأثر فيؤخذ بالقياس ويترك الاستحسان، وهذا قليل الوقوع ومثل له النسفي بما إذا تلا المصلي آية السجدة في الصلاة فركع لها بدل السجود وينوي سجدة التلاوة، ثم يعود إلى القيام ويكمل القراءة فهذا يصح قياسا وبه أخذ الحنفية، والاستحسان في مثل هذا أنه لابد من سجود التلاوة ولا يغني عنه الركوع وأخذ به الشافعي.

ووجه الاستحسان أن المأمور به هو السجود، والركوع غير السجود، ألا ترى أن الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة، فلا ينوب عن سجدة التلاوة. ودليل الحنفية على أخذهم بالقياس وترك الاستحسان في هذه الصورة، أن النص ورد بالركوع، يقول الله تعالى: ﴿وخر راكعا﴾(٢) فأطلق

(١) أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ٤/١٢.

(٢) الآية ٢٤ من سورة ص.

اسم الركــوع على السجــود لما بينهما من المشــابهة، وكما ثبـت التشـابه بين الركوع والسجود سقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود.

وإنما رجح القيـاس هنا على الاستحســان لقـوة أثره وذلك أن المراد من سجود التـلاوة هو التواضع وإظهـار الخضوع والتقـرب لله بما هو مشروع وهذا يستوي فيه الركوع والسجود.

وضـعف الاستحسان هنا عند الحنفية أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجـدة، لأن السجدة الواحـدة لا تكون قربة مقصــودة بنفسها ولهذا لا يلزم بالنذر. وإنما المقصود من السجــدة إظهار التــواضع عند القراءة مخالفـة للمتكبريـن، ومـوافقــة لما يفعله المقـربون، لهذا ترجـح القيـاس على الاستحسان هنا عندهم.(١)

المسألة الثانية في العلاقة بين
الاستحسان وتخصيص العلة والنقض

فهل الاستحســـــان هــو تخصيص للعلة؟ وهـل تخصيص العلـة هو النقض؟

وهذه معـركة كبرى شمـر لها الأصوليـون سواعـدهم، وأدلى كل منهم بدلوه فيهــا، ولا أريد أن أشارك في هذه المعركـة، فليس هذا مجال بحثنا، وإنما الذي أريده هو تحديد العلاقة بين هذه الأمور الثلاثة وأنبه هنا تنبيهات تساعد في إجلاء هذه العلاقة وتوضيحها.

التنبيه الأول: نذكر فيه تعريفات هذه الأمور الثلاثة:

١ ـ تعريف الاستحسان: الرجـوع عن حكم دليل عام إلى مقابله بدليل طارىء عليه أقوى منه من نص أو إجماع أو غيره، وأمثلته قد تقدمت.

---

(١) المرجع السابق وكشف الأسرار بشرح المنار كلاهما للنسفي ٢ / ٢٩٣.

٢ ـ تعريف النقض: هو تخلف الحكم عن العلة، بأن وجدت العلة في صورة من الصور بدون الحكم.(١)

ومثال: أن يقول الشافعي فيمن لم يبيت نية صوم رمضان من الليل: تعرى صومه عن النية فلا يصح، لأن الصوم: إمساك عن المفطرات جميع نهار قابل للصوم بالنية فإذا خلا في أوله عن النية بطل الصوم.

فيقول الخصم في نقض هذا الدليل: تعري أول الصيام عن النية لا يصح جعله علة لبطلان الصوم فهذا منقوض بصيام النافلة فإنه يصح من غير تبييت النية، فقد وجد الوصف وهو عدم تبييت النية، ولم يوجد الحكم وهو بطلان الصوم.(٢)

٣ ـ تعريف تخصيص العلة: يقول النسفي: تخصيص العلة أن يقول: كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع، فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل.

مثاله: أتى النسفي بمثال ووضح فيه رأي من يقول بجواز تخصيص العلة، ومن لا يقول به فقال:

«وبيان ذلك في الصائم النائم إذا صب الماء في حلقه، أنه يفسد صومه لفوات ركن الصوم، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها.(٣)

ويلزم عليه الناسي ـ أي تنقض هذه العلة بصوم الناسي ـ فمن أجاز تخصيص العلة قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر وهو قوله ﷺ: «تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك» فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا

---

(١) جمع الجوامع مع شرح المحلي ٢/ ٢٩١.

(٢) الطرق المبطلة للعلة للدكتور رمضان عبد الودود ص ١٣.

(٣) هذا عند الحنفية وعند المالكية الناسي ومن في حكمه يجب عليه القضاء دون الكفارة إلا في النفل وعند الشافعية الناسي ومن في حكمه لا يجب عليه القضاء للحديث المذكور والحنابلة كالشافعية.

الطريق مع بقاء العلة ومن لم يجز تخصيص العلة ومنهم النسفي قال: أمتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما، لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع حيث قال: فإنما أطعمك الله وسقاك، فسقط عنه معنى الجناية، وصار أكله كلا أكل حكماً، وبقى الصوم كلا لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه، والنائم ليس في معناه، لأن الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف إلى غير من له الحق، فبقي معتبرا فيفوت به ركن الصوم، بخلاف ما إذا كان مضافا إلى من له الحق.(١)

التنبيه الثاني: عبارات الأصوليين في العلاقة بين هذه الأمور الثلاثة.

١ ـ قال السرخسي ومعه جمهور الحنفية: من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ لأن الاستحسان ينعدم فيه الحكم لانعدام العلة وهذا ليس من تخصيص العلة في شيء.(٢) فهذا يفيد مغايرة الاستحسان لتخصيص العلة.

٢ ـ ويقول النسفي: «ولما قال منكرو التخصيص ـ وهو منهم ـ إن العلل القياسية لاتقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا...» وهذا يفيد أن تخصيص العلة عند الحنفية يسمى نقضا وهما غير الاستحسان.

٣ ـ أبو الحسين البصري يجعل تخصيص العلة قسمين، لأن العلة قد يوجد معناها في فروع من دون حكمها، وقد يوجد لفظها ومعناها من دون حكمها فالأول هو الكسر أما القسم الثاني فهو النقض.

وهو بهذا يتفق مع جمهور الحنفية القائلين بأن تخصيص العلة نقض للعلة

---

(١) كشف الاسرار بشرح المنار كلاهما للنسفي ٢/ ٣١٥ ـ ٣١٦ والجمهور يقولون بعدم إفطاره وكذا المالكية في النفل أما صوم الفرض فيبطل بالأكل مكرها المهذب ١/ ٢٥٥ والقوانين الجزئية ٨٤.

(٢) كشف الاسرار عن أصول البزدوي ٤/ ١٥ وأصول السرخسي ٢/ ٢٠٤.

ولكنه يخالف الحنفية حيث يجعل الاستحسان تخصيصا للعلة فيقول في الاستحسان «أما في المعنى فهو أن بعض الأمارات قد يكون أقوى من بعض، ويجوز العدول من أمارة إلى أخرى، من غير أن تفسد الأخرى، وذلك راجع إلى تخصيص العلة.(١)

٤ ـ أبو الخطاب الكلوذاني بجعل الاستحسان تخصيصا للعلة فيقول: «فأما الاستحسان والمراد به فهو أن بعض الامارات قد تكون أقوى من بعض فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجع إلى تخصيص العلة.(٢)

٥ ـ قال أبو الخطاب الكلوذاني عن شيخه أبي يعلى الفراء: «وشيخنا يمنع من تخصيص العلة، وينصر القول بالاستحسان، ولا أعرف له وجها.

وأورد القاضي على نفسه هذا التساؤل، وفرق بين تخصيص العلة وبين ترك قياس الأصول للخبر فقال: ولأنهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس وعن غير قياس، فامتنع أن يكون معناه تخصيصا بدليل.(٣)

التنبيه الثالث: من العلماء من يجعل النقض مبطلا للعلة مطلقا، ومنهم من يجعله غير مبطل للعلة مطلقا، ومنهم المفصل والراجح أن الخلاف في هذا خلاف لفظي لأن الكلام فيه على ما يأتي:

١ ـ اتفق الجميع على أن الوصف التام الذي هو علة للحكم يوجد معه الحكم في غير صورة النقض أو التخصيص.

٢ ـ اتفق الجميع على أن الحكم لا يوجد مع الوصف الذي هو علة له إذا وجد مانع أو انعدم شرط، فإن الحكم هنا يتخلف عن علته.

٣ ـ من قال إن النقض أو تخصيص العلة قادح ولا يجوز: قال إن العلة

(١) المستمد ٢/ ٨٣٩.

(٢) التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ٤/ ٩٦.

(٣) المرجع السابق والمسودة ٤٥٣.

فيما يقال فيه بالتخصيص أو النقض غير موجودة حكما. ومن قال بالجواز قال إن العلة موجودة وقد وجدت في صورة الاستثناء.

٤ ـ من يعرف العلة بأنها ما يستلزم الحكم لا محالة يمنع النقض والتخصيص ومن يقول إن العلة هو المعرف للحكم لا يمنع النقض والتخصيص.(١)

تلخيص: مما تقدم تبين لنا:

١ ـ النقض والتخصيص للعلة بمعنى واحد.

٢ ـ الاستحسان أحياناً يعبر عنه بانه تخصيص للعلة، وأحياناً يقولون إنه غير تخصيص العلة نظراً لان العلة في الاستحسان غير موجودة حكما.

٣ ـ من قال بانه تخصيص للعلة نظر إلى الاستحسان في صوره كلها ومن قال بأنه تخصيص للعلة نظر إلى الكثير الغالب في الاستحسان وأنه يكون في مقابلة قياس.

٤ ـ الحق أن يقال في العلاقة بين الاستحسان وكل من النقض وتخصيص العلة: إن بينهما عموماً وخصوصاً وجهياً، يجتمعان في وجه وينفرد كل في وجه، فيجتمعان في الاستحسان في مقابلة قياس وينفرد النقض في قياس لا يعارضه دليل آخر، وينفرد الاستحسان، في الاستحسان في بقية أنواع الاستحسان كالاستحسان بالنص والإجماع ونحوهما. والله أعلم.

المسألة الثالثة

الفرق بين الاستحسان وبين المصلحة المرسلة

لنا مع المصلحة المرسلة بحث كامل ولكنا هنا ننبه على:

(١) المرجع السابق وكشف الاسرار على المنار ٢/ ٢١٥

١ ـ أن المصلحة المرسلة هي المحافظة على مقصود الشارع من جلب المنافع للناس ودفع المفاسد عنهم ولم يرد فيها دليل من الشارع باعتبارها بخصوصها لا إلغائها بخصوصها.

٢ ـ وأما الاستحسان فقد تقدم أنه العدول عن موجب دليل في مسألة من المسائل إلى دليل آخر أقوى من الأول وطارىء عليه.

والذي يعنينا هنا هو الفرق بين المصلحة المرسلة والاستحسان وقد فرق القرافي بينها فقال: «الاستحسان أخص، لأننا نشترط فيه أن يكون له معارض مرجوح، ويرجح الاستحسان عليه، وكذلك قلنا فيه: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد لوجه أقوى، والمصلحة المرسلة لا يشترط فيها معارض.(١)

أقول. فبينهما عموم وخصوص وجهي يجتمعان في وجه وينفرد كل منهما في وجه.

المسألة الخامسة

في الفرق بين الاستحسان والاجتهاد

سبق لنا تعريف الاستحسان، وأما الاجتهاد فهو: بذل الطاقة من الفقيه لتحصيل حكم ظني شرعي عملي على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه.(٢) ونرى بهذا أن الاستحسان وجه من وجوه الاجتهاد كما صرح به كثير من الأصوليين.

فالعلاقة بين الاستحسان والاجتهاد على هذا العموم والخصوص المطلق، يجتمعان في الاجتهاد بطريق الاستحسان في مقابلة دليل من الأدلة

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول ٩/ ٤٠٩٥.

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور حسن مرعي ص ١١.

وينفـرد الأعم وهو الاجتهاد في غير ذلك مـن أنواع الاجتهاد وهو الاجتهـاد في إثبات الحكم ابتداء، لا في مقابلة دليل.. والأمثلة لا تخفى.

المسألة السادسة

الفرق بين الاستحسان والبدعة

البدعة في اللغة تطلق على كل أمر أحدثه الناس على غير مثال سابق، سواء كان ذلك الأمر ممدوحا أو مذموما.

واختلف العلماء في تعـريفهـا اصطلاحـا بين مـوسـع ومضيق فمن الموسعين العز بن عبـد السلام وتلميذه شهاب الدين القـرافي، فقد حملوها على مـا يوافق المعنى اللغـوي، ولهذا جعلوا منها بدعـة محمـودة وهي التي توافق مقـاصد الشريعـة، ويظهـر فيهـا روح التشريع، وليست خـارجة عما رسمـه الشرع.

وهي بهذا المعنى اجتهاد في الدين، وإعمال للعقل وفق الأصول والقواعد الشرعية فتشبه الاستحسان غير المنصوص عليه من هذا الوجه.

ويمثل لهذا بتـدوين القـرآن، وتعلـم أصـول الفقـه ونحـوه من العلوم المستحدثة بعـد رسول الله ﷺ، وإن كنا نجـزم بأنها كانت مـوجودة في ذهن رسول الله ﷺتعلمها مع تعلمه للعربية، وما كان منها دينيا فعنه أخذنا الدين، وأما البدعة المذمومة فبعيدة كل البعد عن الاستحسان.

ومن المضيقين لمعنى البـدعة الإمام الشـاطبي حيث قصرها على مـا كان خارجـا عما رسمه الشارع من أمـور العقيدة أو الشريعة، وفيهـا ورد ما رواه مسلم عن النبي ﷺ قـال: «كل بدعـة ضـلالة وكل ضـلالة في النار» وهذا غير الاستحسـان أما ما يحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ مما يتعلق بأمور دنياهم،

مما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله، و ما كان فيه محافظة على حدود الله فهم مأجورون عنه.(١)

المبحث السادس في قضايا فقهية

ترتب الخلاف فيها على الخلاف في الاستحسان

ذكرنا في ثنايا البحث أن العمل بالاستحسان لا خلاف فيه من حيث المبدأ، وإنما الخلاف في قضايا جزئية، بني الخلاف فيها على تحقيق مناط الحكم، أو اعتماد دليل من الأدلة ليكون سندا للاستحسان، أو ما شاكل ذلك.

وقد ذكر الدكتور مصطفى ديب البغا من ذلك أربع عشرة مسألة من أرادها فليراجعها في كتابه أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي .(٢)

ونزيد عليها ثلاثة أمثلة:

١ ـ المثال الأول: يمثل الخلاف في تحقيق المناط وهو الحكم بطهر سؤر سباع الطير. قال النسفي: ... سؤر سباع الطير فإنه في القياس نجس لأنه سؤر ما هو سبع مطلق، فكان كسؤر سباع البهائم، وهذا معنى ظاهر الأثر، لأنهما يستويان في حرمة الأكل فيستويان في نجاسة السؤر.

وفي الاستحسان هو طاهر، لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا... وسؤر سباع البهائم إنما كان نجسا باعتبار حرمة الأكل لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها، ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا

---

(١) وفي هذا جاء قوله ﷺ «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء» وقد سماها الحديث سنة ولم يسمها بدعة وانظر الاعتصام للشاطبي وقواعد الأحكام للعز والشاطبي ومقاصد الشريعة لحمادي العبيدي ص ٢٢٧ ـ ٢٣٩.

(٢) من ص ١٥١ إلى ١٨٢.

يوجد في سباع الطير، لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه، فالطهارة عند الحنفية بالاستحسان.

أما عند الشافعية والمالكية فالطهارة عندهم لطهارة لعاب الحيوان حال حياته إلا الكلب والخنزير عند الشافعية وما تولد منهما أو من أحدهما.(١)

٢ ـ المثال الثاني: ويمثل الخلاف في اعتبار دليل من الأدلة.

ويشير إلى هذا ما قاله أبو علي السنجي قال: «الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم، وهي على ضربين.

أحدهما: واجب بالإجماع وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي على حسنه، كالقول بحدوث العالم، وقدم المحدث، وبعثة الرسل، وإثبات صدقهم، وكون المعجزة حجة عليهم. فهذا الضرب يجب تحسينه، لأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه.

والثاني: أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي وفي عادات الناس إباحته، ويكون في الشرع دليل بغلظه، وفي عادات الناس التخفيف، فهذا عندنا ـ يعني عند الشافعية ـ يحرم القول به، ويجب اتباع الدليل، وترك العادة والرأي، وسواء كان ذلك الدليل نصا أو إجماعا أو قياسا. وذهب ابو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك الدليل إن كان خبر واحد أو قياسا استحسن تركهما والأخذ بالعادات كقوله في خبر المتبايعين بالخيار: أرأيت لو كانا في سفينة، فرد الخبر بالاستحسان وعادة الناس، وكقوله في شهود الزوايا انتهى.(٢)

٣ ـ المثال الثالث: ويمثل الاستحسان لاختلاف الترجيح بين الأدلة.

---

(١) كشف الأسرار شرح المنار ٢ / ٢٩٢ والقوانين الجزئية ٢٧ وكفاية الأخيار ١ / ٤٣. وفي قول للمالكية أن الكلب والخنزير نجس حال حياتهما، وحال موتهما من باب أولى. ولعاب الكلب في قول.

(٢) نفائس الأصول هامش ٩/٤٠٢٨ والبحر المحيط للزركشي ٦/ ٩٠.

وذلك إذا كان الاستحسان بترك أقوى القياسين بأضعفهما إذا كان حتما، كما قالوا في شهود الزنا: القياس أنه لايحدُّ ولكنا نحُده استحسانا قال الماوردي والروياني: وهو بهذا التفسير يخالف فيه، لأن أقوى القياسين عندنا أحسن من أضعفهما، ولأن في مسألة الزوايا لا قياس أصلا ولاخبر(١).

ومثاله أيضاء إعطاء الزكاة لبني هاشم وبني المطلب غير جائز للخبر الصحيح في ذلك ولكن أبا حنيفة ترك العمل بهذا الدليل، وقال بجواز إعطائهم من الزكاة رعاية لمصالحهم وحفظالهم من الضياع.

وعلل أبو سعيد الاصطخري إعطاءهم بما إذا حرموا نصيبهم من الخمس في الغنائم ونحوها والمذهب عند الشافعية أنهم لا يأخذون من الزكاة، لأن الزكاة حرمت عليهم لشرفهم برسول الله صلى عليه وسلم، وهذا المعنى لايزول بمنع الخمس (٢).

الخاتمة: بعد هذا العرض لمباحث الاستحسان نرى ان مبدأ القول بالاستحسان بمقتضى الأدلة الشرعية لا ينكره أحد، والخلاف بينهم خلاف في تحقيق المناط أو خلاف في دليل أو ترجيح دليل على دليل أو نحو ذلك.

وأما الاستحسان المعتمد على العقل المجرد، البعيد عن قواعد الشريعة ومقاصدها، فهذا لايقول به إلا من لا خلاق له لأنه قول في الدين بالهوى والشهوة وذلك لايجوز ومايقال من الأدلة في إبطال الاستحسان فإنما يتوجه إلى هؤلاء الأفاقين الذين يقولون في الدين بلاضابط أو رابط.

وناقشنا ابن حزم في إنكاره للاستحسان ظنا منه أنه مبني على الرأي وبينا أن الاستحسان ليس كله من هذا القبيل وإنما منه ما يقره ابن حزم حسب قواعده في المحلى والأحكام ثم بينا أنواع الاستحسان والمقارنة بينه

---

(١) المرجعان السابقان.

(٢) أصول الفقه للشيخ زكريا البرديسي ٣١٣ والمهذب للشيرازي ١/٢٤٣.

وبين غيره ثم ختمنا هذا ببعض التطبيقات الفقهيـة تبين وجه الخلاف في بعض أنواع الاستحسان.

والله سبحانه نسأل أن يتقبل هذا العمل وأن يجعله خالصا لوجه الكريم وأن يختم لنا بخـاتمة الإيمان والحمدالله رب العـالمين والصلاة والســلام على النبي الأمي الحبيب العالي القدر العظيم الشأن وعلى آله وصحبه وسلم.

ثبت المراجع

١ ـ الإبهاج للسبكي وولده تاج الدين شرح منهاج البيضاوي ت ٦٨٥ دار الكتب العلمية ط ١ لسنة ١٤٠٤ ـ ١٩٨٣.

٢- أثر الأدلة المختلف فيها للدكتور مصطفى أديب البغا دار الحكم دمشق ط ثانية ١٤١٣ ــ ١٩٩٣

٣- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور حسن أحمد مرعي دار الهدى القاهرة طبعة اولى ١٣٦٩٦ ـــ ١٩٧٦.

٤- الاجتهاد فيما لانص فيه للدكتور طيب خضري مكتبة الحرمين بالرياض أولى ١٤٠٣ ـــ ١٩٨٣.

٥- الإحكام لابن حزم ت ٤٥٦ دار المعرفة بيروت مصورة بدون.

٦- الإحكام للآمدي ت ٦٣٦ مؤسسة النور بالرياض أولى بدون تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي.

٧- الأدلة المختلف فيها للدكتور خليفة بابكر مكتبة وهبة أولى ١٤٠٧ ـــ ١٩٨٧.

٨- الاستحسان للدكتور سيد صالح أولى ١٤١٠ ـــ ١٩٩٠ مستلة من مجلة كلية الشريعة بالقاهرة الخامس.

٩- أصول الفقه للدكتور زكي الدين شعبان دار القلم ببيروت الثالثة ١٣٩٤ ـــ ١٩٧٤.

١٠- أصول السرخسي مصورة دار الكتب العلمية ببيروت أولى ١٤١٤/١٩٩٣.

١١- تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي دار النهضة العربية لبنان ١٤٠١ ــ ١٩٨١.

١٢- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج دارا الكتب العلمية بيروت بدون .

١٣- التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

١٤- جمع الجوامع مع حاشية العطار دار الكتب العلمية ببيروت بدون.

١٥- شرح تنقيح الفصول للقرافي ت ٦٨٤ مكتبة الكليات الأزهرية أولى ١٣٩٣/١٩٧٣.

١٦ - شرح الأسنوي على منهاج البيضاوي دار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٥ - ١٩٨٤.

١٧- الشاطبي ومقاصد الشريعة للأستاذ حمادي العبيدي مطبوعات كلية الدعوة بطرابلس ليبيا ١٤٠١ - ١٩٩٢.

١٨ - صحيح البخاري مع فتح الباري لابن حجر دار الفكر بيروت ١٤١٤ - ١٩٩٣.

١٩- صحيح مسلم بشرح النووي طبع على نفقة سمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم دار أبي حيان بالقاهرة ١٤١٥ ــ ١٩٩.

٢٠- الطرق المبطلة للعلية للدكتور رمضان عبد الودود دار الهدى القاهرة ١٤٠٦ - ١٩٨٦.

٢١- فتح القدير للكمال شرح الهداية للمرعيتاني دار الفكر ببيروت أولى ١٣٩٧ - ١٩٩٧.

٢٢- القوانين الفقهية لابن جزي مكتبة عباس الباز مكة المكرمة بدون.

٢٣- كشف الأسرار على المنار للنسفي مكتبة عباس الباز مكة الكرمة طبعة أولى ١٣٩٧ ـــ ١٩٧٧.

٢٤- كشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري تعليق محمد المعتصم طبعة ثانية ١٤١٤ ـــ ١٩٩٤

٢٥- البحر المحيط للزركشي تحتيق الدكتور عبد الستار أبوغدة وزارة الأوقاف الكويتية.

٢٦- المسودة لآل تيمية دار الكتب العلمية ببيروت بدون تحقيق الدكتور محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢٧- المعتد لأبي الحسين البصري ت ٤٣٦ مطبوعات المعهد الفرنسي دمشق ١٣٨٥ - ١٩٦٥.

٢٨- المنتقى لأبي الوليد الباجي شرح الموطأ مطبعة السعادة طبعة أولى ١٤٠٨ - ١٩٨٨

٢٩- المهذب للشيرازي دار الفكر ١٤١٤ - ١٩٩٤ بدون.

٣٠- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد دار الطباعة المنيرية بدون.

٣١- المقدمات الممهدات لأبي الوليد بن رشد الجد دار الغرب الإسلامي أولى ١٤٠٨ - ١٩٨٨.

٣٢- مسلم الثبوت لابن عبد الشكور مع فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢٤ هـ.

٣٣- الموافقات للشاطبي دار المعرفة ببيروت لبنان بدون.

٣٤- سبل السلام للصنعاني شرح بلوغ المرام لابن حجر ت ٨٥٢ مكتبة مصطفى البابي الحلبي بدون.

٣٥- نفـائس الأصـول للقـرافي مكتبـة نزار البـاز مكة المكرمـة أولى ١٤١٦-١٩٩٥.

٣٦- شرح الكوكب المنير للفتـوحي مطبـوعـات جـامعـة أم القـرى أولى ١٤٠٨-١٩٨٨.



علم الفلك وعلاقته بالتكاليف الشرعية

أ.د. أمين عبدالمعبود محمد زغلول *

مبحث تمهيدي

الحمد لله الذي جعل الشمس تجري لمستقر لها بتقديره وعزته وعلمه، سبحانه خلق سبع سموات طباقا ماترى في خلق الرحمن من تفاوت، والصلاة والسلام على من انشق له القمر وعرج به إلى سدرة المنتهى وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾(١).

وبعد،

فإن الله سبحانه وتعالى خلق الأرض وأوجد عليها الحياة والخلق وربطها بالزمن، وكان في أنواع الحياة عليها إدراك وإحساس به، والإنسان أحد هذه المخلوقات أدرك مدى ارتباطه بالزمن، وإن بدا هذا الإدراك معه بسيطاً وقت أن كانت حياته على الأرض بسيطة، وحدث أن تدرج نحو حياة معقدة لفاعلية التطور مع الصور الحضارية بمرور الأيام والسنين.

---

* أستاذ الفقه بقسم الشريعة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي.

١ ـ سورة آل عمران الآية ١٩٠.

وقد كانت الشرائع السماوية السابقة تعلق أحكامها الشرعية بالأهلة ـ كما ذكر ابن تيمية ـ ولكن أتباع الرسل بدلوا ذلك وغيروا ما في الكتب السماوية فغيروا ما في التوراة والإنجيل فجعل اليهود عيدهم في اجتماع القرصين بحساب السنة الشمسية، وجعل النصارى أعيادهم دائرة على السنة الشمسية بحسب الحوادث التي وقعت للمسيح(١). وحديثنا هذا له ارتباط وثيق بالأهلة والمواقيت في الواجبات الشرعية المتعلقة بحقوق الله تعالى فنعرف بهما إتماما للفائدة.

الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية

١ ـ تعريف الأهلة لغة:

جمع هلال، وهو مأخوذ من أهل إهلالاً وأصله رفع الصوت عند رؤية الهلال، ومن معاني الإهلال الظهور فيقال: أهل الهلال، إذا ظهر، وقيل: هو هلال لليلتين من أول الشهر وليلتين من آخره، ويطلق الهلال أيضاً على الشهر لحلوله فيه(٢).

الأهلة في الاصطلاح: لايخرج الاستعمال الاصطلاحي عن استعمالها اللغوي فقد استعملها الفقهاء في نفس المعنى اللغوي(٣).

٢ ـ المواقيت في اللغة:

جمع ميقات، وهو الحد ويطلق على الوقت المضروب للفعل ومنه قوله

---

١ ـ رسالة في الهلال لابن تيمية ضمن مجموعة الفتاوي حـ ٢٥ ص١٣٥.

٢ ـ لسان العرب والمصباح المنير مادة: هلل.

٣ ـ كشاف اصطلاحات الفنون حـ ٦ ص ١٥٣٤.

تعـالى: ﴿إن يوم الفصل كان ميقـاتاً﴾(١). كما يطلق على المكان المحـدد للفعل ومنه ميقات أهل الشام الجحفة(٢).

الميقات في الاصطلاح: مواضـع وأزمنة معينة لعبادة مخصوصة(٣).

لا يخفى على من اعتبر أمـور الدين الإسلامي ولو قليـلاً وجه الارتبـاط بين بعض أحكام الشريعة الإسـلامية في العبـادات وبين بعض الظواهر الفلكية من الارتباط الواضح حيث إن أوقـات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد ومن يوم إلى يوم فيقتضي حسـابها معـرفـة عـرض البلد الجغـرافي وحـركـة الشمس في فلك البروج، وأحـوال الشفق الأسـاسيـة، ومـن شروط الصـلاة الاتجاه إلى القبلة فيستلزم ذلـك معــرفــة سمت القبلة(٤)، وحل مسـألة من مسـائل علم الهيئة الكروي المبني على حساب المثلثـات، ومن صلاة الكسـوف يحصل التأهب لها قبيل انكسـاف الشمس أو القمر فـلا يمكن معرفـة ذلك إلا بحسـاب حـركـة النيرين واستعمال الأزياج(٥) المتقنـة كـذلك لا تخلو أحكام

---

١ ـ سورة النبأ الآية ١٧.

٢ ـ لسان العرب، مختار الصحاح مادة: وقت.

٣ ـ كشاف القناع جـ ٢ ص٣٩٩، كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٦ ص١٤٥٠.

٤ ـ السمت: هو نقطة في القبـة السماوية تقع مباشرة فـوق رأس المراقب من نقطة ما (الجغـرافيا الفلكية ص ٤٣ د/ أمين طربوش) أما سمت القبلة: جهـة القبلة فهي نقطة من دائرة الأفق إذا واجهتها كنت مـواجها للكعبة المشرفة وعلى ذلك فإن سمت القبلة قـوس من دائرة الأفق فيما بين نقطة الشمال والنقطة المذكورة باتجاه عقرب الساعة (المواقيت والقبلة ص٥٠ د/ صالح العجيري).

٥ ـ الأزياج جمع مفرده زيج والزيج هو علم يتعرف منه مقادير حركات الكواكب لا سيما السبعة السيارة وتقـويم حـركاتها وإلى فلك البروج وانتقـالاتها ورجوعهـا واستقامتهـا وتشريقها وتغريبها وخفائها في كل زمان ومكان ليتعـرف بمعرفة هذه الأمور الاتصالات بين الكواكب من المقارنة والتربيع والتثليث والتسديس ويعرف كسوف الشمس وخسوف القمر والغرض من معـرفة هذه الأمـور معرفة الساعات والأوقـات وفصول السنة وسمت القبلـة وأوقات الصـلاة. (الروابط الموضـوعية بين الأهلـة والمواقيت والحقوق الشرعيـة ص ٧ د/ عبـدالله محمد عبدالله).

قضاء النذور والصوم والفطر وحساب الأشهر بالأهلة والمواقيت وبها عرف مقدار الليل والنهار في كل فصل، وعرف الشروق والغروب في كل يوم.

قال الفخر الرازي(١): إن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله في ملكه وملكوته وإن الناس جميعاً اختلفوا في الحكمة من اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة في قوله تعالى: ﴿قل هي مواقيت للناس والحج﴾ وذكر هذا المعنى في آية أخرى في قوله: ﴿وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾(٢).

وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين،وبعضها متصل بالدنيا،أما ما يتصل بالدين فكثيرة منها الصوم والحج....الخ أما ما يتصل بالدنيا كالمداينات ،والإجارات والمواعيد،ومدة الحمل والرضاع...الخ فكل ذلك مما لايسهل ضبط أوقاتها إلا عند الاختلاف في شكل القمر(٣)

إذن نستطيع أن نقول: إن هناك ارتباطاً وثيقاً بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية بالمسائل الفلكية، في مجال العبادات، وبعض المعاملات الإسلامية مما جعل المسلمين يهتمون بمعرفة أمور السماء والكواكب وحمل أصحاب العلوم الدينية على التأليف والكتابة في هذا العلم أمثال الشيخ الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين(٤)» القسم الحسابي من علم النجوم، وفي كتابه «المنقذ من الضلال» نوه عن مدح منفعة هذا العلم وأهميته ورد فيه على المنكرين لهذا العلم بالأدلة القاطعة، وطالب فيه أرباب الدين بالحرص والاهتمام بعلم الهيئة

---

١ ـ تفسير الفخر الرازي جـ٢ ص ١٤٣.

٢ ـ سورة يونس الآية ٥.

٣ ـ تفسير الفخر الرازي جـ٢ ص ١٤٣.

٤ ـ جـ١ ص٢٧، طبعة مصر سنة ١٣٠٢هـ نفس المعنى في (العذب الزلال في مباحثات رؤية الهلال ص٣٨٤، د/ عبدالله بن محمد المغربي الأندلسي.

وإلى مـــا أنزل الله في القـــرآن من الآيات التي تبين مـــاجعل الله في الأجـــرام السماوية وحركاتها من المنفعة الجليلة، لكل الناس.

قال ابن حـــزم(١): بعد ماذكر أن معرفـــة حركة الأجرام في أفــلاكها علم حسن صحيح رفيع فقـــال: «ولا يستغنى عـــن ذلك في معـــرفـــة القبلة وأوقـــات الصلاة، و ينتج من هذا معـــرفة رؤية الأهلة لغرض الصوم والفطر ومعـــرفة الكســـوفين(٢) وبرهان ذلك قول الله تعـــالى: «ولقد خلقنا فـــوقكم سبع طرائق وماكنا عن الخلـــق غافلين(٣)» وقال تعـــالى: ﴿والقمر قدرنـــاه منازل حتى عاد كالعـــرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل ســـابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾(٤).

من خلال هذه المقدمة في علم الفلك سيكون حديثنا قاصراً على علاقة هذا العلم بفريضة الصلاة والصوم.

علاقة الفلك باتجاه القبلة

١ - قال تعـــالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضـــاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾(٥).

٢ ـ عن البراء بن عازب قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فصلى نحو المقدس ستة عشر شـــهرا، ثم وجه إلى الكعبة فمر رجل كان قد صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم على قوم من الانصار فقال: أشـــهد أن رســـول الله

١ ـ الفصل في الملل والنحل حـ٥ ص١٤٨.

٢ ـ يريد كسوف الشمس وخسوف القمر لأن خسوف القمر يطلق عليه كسوف القمر أيضاً.

٣ ـ سورة المؤمنون الآية ١٧.

٤ ـ سورة يس الآية ٣٩، ٤٠.

٥ ـ سورة البقرة الآية ١٤٤.

صلى الله عليه وسلم قد وجه إلى الكعبة فانحرفوا(١).

وجه الدلالة من الآية والحديث وما يتعلق بهما من أحكام:

أولاً: تعريف القبلة: قال القفال: القبلة هي الجهة التي يستقبلها الإنسان وهي من المقابلة وإنما سميت القبلة قبلة لأن المصلي يقابلها وتقابله، وقال قطرب: يقال: ليس لفلان قبلة، أي ليس له جهة يأوي إليها(٢).

وفي الموطأ «حولت القبلة قبل بدر بشهرين وقد صلى عليه الصلاة والسلام بعد مقدمه المدينة إلى بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً فكانت ناسخة لذلك، وحولت إلى بيت الله في الركعة الثالثة من الظهر ليجمع فيها بين القبلتين.

ولا ينا في هذا قولهم: «إن أول صلاة صليت إلى بيت الله العصر لأن المراد أول صلاة كاملة ووقع في البخاري: فحولت في ركوع العصر» وهي أقسام سبعة «١» قبلة تحقيق: وهي قبلة الوحي كقبلته عليه الصلاة والسلام فإنها موضع جبريل عليه الصلاة والسلام «٢» قبلة إجماع: وهي قبلة جامع عمرو بن العاص بإجماع الصحابة وقد وقف على جامع عمرو ثمانون من الصحابة. «٣» قبلة استتار: وهي قبلة من غاب عن البيت من أهل مكة أو عن مسجده عليه الصلاة والسلام. والغرض أنه في مكة أو المدينة. «٤» قبلة اجتهاد: وهي قبلة من لم يكن في الحرمين «٥» قبلة بدل: وهي صوب سفره(٣) في النافلة أو صوب العدو في شدة الخوف. «٦» قبلة تخيير(٤). «٧» قبلة عيان: وهي عين الكعبة لمن بمكة.

---

١ ـ سنن النسائي حـ ٢ ص ٦٠,٦١.

٢ ـ تفسير الفخر الرازي حـ ٤ ص ١٠٢.

٣ ـ صوب سفره: أي صوب جهة سفره إن ركب دابة لما روى البخاري عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على راحلته حيث توجهت فإذا أراد الفريضة نزل فاستقبل القبلة

٤ ـ فإن لم يجد غير المجتهد عدلاً عارفاً ولا محراباً أو تحير مجتهد بأن خفيت عليه الأدلة لغيم او حبس أو نحو ذلك أو التبست عليه تخير جهة من الجهات الأربع وصلى إليها واكتفى بذلك ـ وقيل يصلي أربع صلوات لكل جهة صلاة (الشرح الصغير على أقرب المسالك حـ ١ ص ٢٩٦.

ثانياً: حكمها: هي شرط من شروط صحة الصلاة، ولاخلاف بين العلماء أن الكعبة قبلة في كل أفق، وأجمعوا على أن من شاهدها وعاينها فرض عليه استقبالها، وأنه إن ترك استقبالها وهو معاين لها، وعالم بجهتها فلا صلاة له وعليه إعادة كل ما صلى، وأجمعوا على أن كل من غاب عنها عليه أن يستقبل ناحيتها(١). ومن جلس في المسجد الحرام فليكن وجهه إلى الكعبة وينظر إليها إيماناً واحتساباً فإنه يروى أن النظر إلى الكعبة عبادة قاله عطاء ومجاهد.

ذهب مالك ومن وافقه إلى أن المصلي حكمه أن ينظر أمامه لا إلى موضع سجوده، وقال الثوري وأبوحنيفة والشافعي، والحسن يستحب أن يكون نظره إلى موضع سجوده(٢).

حكم من خفيت عليه القبلة: ذهب جمهور العلماء إلى أن من خفيت عليه القبلة، لغيم أو ظلمة مثلاً وجب عليه أن يسأل من يدله عليها، فإن لم يجد من يدله اجتهد وصلى إلى الجهة التي أداه إليها اجتهاده وصلاته صحيحة ولا إعادة عليه حتى ولو تبين خطؤه بعد الفراغ من الصلاة. والدليل على ذلك من السنة: ما رواه الطبراني عن معاذ بن جبل قال: صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم غيم في سفر إلى غير القبلة، فلما قضى صلاته تجلت الشمس فقلنا يارسول الله: صلينا إلى غير القبلة قال: قد رفعت صلاتكم بحقها إلى الله عز وجل(٣).

ثالثاً: الحكمة والفائدة من استقبال القبلة في الصلاة:

١ ـ إن المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا لا يحصل إلا مع السكون

---

١ ـ بدائع الصنائع جـ١ ص٣٤٠ ـ ٣٤١، بداية المجتهد جـ١ ص١١١ ـ ١١٢ طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٩٨٨.

٢ ـ المراجع السابقة.

٣ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد مجلد ١ جـ٢ ص١٥ الطبعة الثالثة دار الكتاب العربي. ذهب الشافعي إلى أن من تيقن الخطا وجب عليه أن يعيد الصلاة سواء خرج الوقت أم لا (الأم للشافعي جـ١ ص٩٤،٩٥)

وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى إلا إذا بقي في جميع صلاته مستقبلاً لجهة واحدة على اليقين فإذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف كان استقبال تلك الجهة أولى.

٢ ـ إن الله يحب الألفة والموافقة بين المؤمنين، وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال تعالى: ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فالف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا﴾(١) ولو توجه كل واحد منا في صلاته إلى ناحية أخرى لكان ذلك يوهم اختلافاً ظاهراً فعين الله لهم جهة معلومة وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك.

٣ ـ إن الله خص الكعبة بإضافتها إليه في قوله (بيتي) وخص المؤمنين بإضافتهم بصفة العبودية إليه وكلتا الإضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال: «يامؤمن أنت عبدي والكعبة بيتي، والصلاة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي إلى بيتي وبقلبك إليّ.

٤ ـ قالوا: الكعبة سرة الأرض ووسطها فأمر الله جميع خلقه بالتوجه إلى وسط الأرض في صلاتهم وهو إشارة إلى أنه يجب العدل في كل شيء ولأجله جعل وسط الأرض قبلة للخلق(٢).

رابعاً: دلائل القبلة قديماً:

١ ـ إن دلائل القبلة إما أن تكون أرضية و هي الاستدلال بالجبال و القرى و الأنهار، أو هوائية و هي الاستدلال بالرياح، أو سماوية وهي النجوم – أما الأرضية و الهوائية فغير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على يمين المستقبل أو شماله، أو أمامه أوخلفه، فكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد ولا يستطيع المصلي استقصاء ذلك إذ كل بلد له اتجاهه في ذلك، أما السماوية فإما أن تكون تقريبية أو تحقيقية، فالتقريبية إما أن تكون نهارية أو ليلية، أما النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعي قبل

١ ـ سورة آل عمران الآية ١٠٣.

٢ ـ تفسير الفخر الرازي حـ٤ ص ١٠٥، بدائع الصنائع حـ١ ص١١٨و١١٩ الطبعة الثانية.

الخروج من البلـدان أن الشمس عند الزوال أهــي بين الحاجبين أم هـي على العين اليمنى أم اليسرى أم تميل إلى الجبين ميلا أكثر من ذلك، فإن الشمس لا تعدو في البــلاد الشمالية هذه المواقع، كذلك يـراعى موقع الشمس وقت العصر، وأما وقت المغرب فإنما يعرف بموضـع الغروب كذلك وقت العشاء بموضـع الشفق ويعرف انتهاء وقت الصبح بمشرق الشمس فكأن الشمس تدل على القبلـة في الصلوات الخمس ولكن يختلـف حكم ذلك في الشتــاء والصيف، وأمـا الليلية فهـو أن يستـدل على القبلة بالكوكب الذي يقـال له الجري وهو كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه(١).

٢ ـ تحدث عن دلائل القبلة الشيخ عليـش معلقـا على مـا قـاله الشيخ عـرفـة الدسوقي: فقـال: بروج الفلك اثنا عشر ودرجاته ثلاثمائة وستـون، نسبة للشمال إحـدى الجهات الأربع المشرق والمغـرب والجنوب والشمال وذلك أنك إذا استقبلت نقطة المشرق فأمامك مشرق وخلفك مغرب ويمينك جنوب وشمالك شمال فالأرض أربعـة أقسام قالوا: المعمـور منها الربع الشمالي وبعض الجنوب ومكة والمدينة من الشمال فلذا نسبتا إليه....، الخ(٢).

مـا قـاله الشيخ عليش رحمه الله في عصره قـد تمت ترجمتـه في عصرنا الحالي بلغة الارقام حيث المراصـد الدقيقة والأجهزة العلمية الدقيقـة فأوجدوا الحقائق العلمية التالية في علم الهيئة على أسس علمية مضبوطة.

خامساً : دليل القبلة حديثا (الطريقة العلمية الفلكية في اتجاه القبلة)

سمت القبلة شمالي إن كـان عرض مكة المكـرمة أكبر من عـرض الموقع الجغـرافي المطلوب له السمت وإلا فهـو جنوبي، وهو شرقـي إن كـان طول مكة المكرمة أكبر من طول الموقـع الجغرافي وإلا فهـو غربي وعلى هذا الأسـاس يكون توزيع السمت على الجهات الأربع كالتالي:

---

١ ـ تفسير الفخر الرازي حـ٤ ص ١٢٨.

٢ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير حـ١ ص١٧٦.

١ ـ إن كانت مكة أكبر طولا وعرضا فالقبلة فيما بين الشمال والمشرق.

٢ ـ وإن كانت مكة أكبر طولا وأقل عرضا فالقبلة مابين الجنوب والمشرق.

٣ ـ وإن كانت مكة أقل طولا وعرضا فهي فيما بين الجنوب والغرب.

٤ ـ وإن كانت أقل طولا وأكبر عرضا فهي فيما بين الشمال والغرب.

ملاحظات :

١ ـ في جميع تلك الحالات تعتبر علامة الأطوال الشرقية + وعلامة الأطوال الغربية ـ فلو فرضنا أن بلدا طوله ٨١ درجة غربا فإن مكة المكرمة التي طولها نحو ٤٠ درجة شرقا تكون أكبر طولا.

٢ ـ وكذلك فإن علامة العروض الشمالية + وعلامة العروض الجنوبية ـ فلو فرضنا أن بلدا عرضه ٤٥ درجة جنوبا فإن عرضه يكون أقل من عرض مكة المكرمة التي عرضها نحو ٢١ درجة ونصف شمالا.

٣ ـ إذا تساوي طول مكة المكرمة مع طول الموقع الجغرافي فالقبلة على خط نصف النهار في نقطة الشمال إن كانت مكة أكبر عرضا وإلا ففي نقطة الجنوب.

٤ ـ إذا تساوى عرض مكة المكرمة مع عرض الموقع الجغرافي فالقبلة على خط المشرق والمغرب على الأغلب في المشرق إن كانت مكة أكبر طولا، وإلا ففي المغرب تقريبا (الدقة التامة في ذلك يحددها الحساب).

٥ ـ إذا اتحد العرضان الجغرافيان فإن سمت القبلة في أحدهما يكون متمما لسمت القبلة في الآخر إلى ٣٦٠ درجة مثال ذلك:

٦٠ العرض شمالا طول ١٣٠ غربا سمت القبلة ١٠.

٦٠ العرض جنوبا طول ٥٠/ ١٨٠ شرقا سمت القبلة ٣٥٠/ ٣٦٠.

٦ ـ إذا كان فرق الطولين بين مكة والموقع الجغرافي ١٨٠ درجة والعرض مساو لعرض مكة، ومخالف له في الجهة فإن القبلة جميع الجهات(١).

سادساً : تعيين القبلة بالبوصلة: البوصلة المغناطيسية تفيد كثيرا في تعيين الجهات بسهولة ولكن ليست بالدقة التامة ويجب عند استعمالها ملاحظة ما يأتي:

أ ـ إنها لا تشير إلى الشمال الحقيقي، بل هي تشير إلى الشمال المغناطيسي للأرض وهي لذلك تنحرف عن نقطة الشمال الأصلية شرقا أو غربا بحسب الموقع الجغرافي من الكرة الأرضية ويستعمل البحارة والطيارون وغيرهم خرائط خاصة تبين مقدار الانحراف ويضعون ذلك في اعتبارهم، وهذا الانحراف ليس متغيرا بالنسبة للموقع الجغرافي فحسب بل إنه متغير أيضا بمرور السنين.

ب ـ كذلك يلاحظ أن البوصلة المغناطيسية تتأثر بمالها من مواد لاسيما الحديد ويخل ذلك أيضا في اتجاهها فقد يزيد انحرافها.

جـ ـ البوصلة نفسها لها انحراف ذاتي إبان صناعتها يجب أن يعرف باختيارها بدقة ليؤخذ في الحسبان(٢).

حكم استعمال البوصلة والاعتماد عليها في تحديد القبلة: يرى الفقهاء أن الاعتماد على البوصلة في تحديد القبلة أمر جائز، وأن من تيسر له استعمال تلك الآلة الفلكية يعمل بها ويقدمها على سائر إمارات القبلة فإنها تفيد القطعية للعارف بها مع ملاحظة الأمور التي سبق ذكرها، وإن لم تفد القطعية فتفيد ظنا أقوى مما تفيده سائر العلامات والأمارات الأخرى، وقد صرح بها الفقهاء في كتبهم بأسماء مختلفة فهي تسمى (قطب نما) وتسمى في الهند (قبلة نما)

١ ـ نقلاً عن المواقيت والقبلة د/ صالح العجيري ص ٥٠، ٥١

٢ ـ المرجع السابق.

وتسمى في بلاد العرب (الإبرة) ـ وقد جرى العـرف وتعامل الناس بالبوصلة من غير نكير العلماء على ذلك ومن هنا يرى جمهـور فقهـاء الحنفيـة والحنابلة وقول للشـافعي والأظهر عند المالكيـة أنه يكفي البصير القادر استقبـال جهة الكعبة باجتهاد وليـس عليه إصابة عينها فيكفيه غلبـة الظن أن القبلة في الجهة التي أمامه(١).

قاعدة ١: قال القرافي: (كل ما أفضى إلى المطلوب فهو مطلوب كالعروض والأطوال والقطب والكواكب والنيرين والرياح لإفضائها إلى معرفة القبلة وفيه نظر).

والتحقيق: (كل ما لا يتوصل إلى المطلوب إلا به فهو مطلوب وهذا أخص من ذلك)(٢).

قاعدة ٢: «إذا أثبت الشرع حكما منوطا بقاعدة فقـد نيط بما يقرب منها وإن لم يكن عينها»(٣).

ومن المعلوم في كتب الفقـه، والعلـم الخاص بتقـويم البلدان أن الجنوب قبلة المدينة والشـام، والشمال قبلة اليمن وأمـا قبلة مصر فهي بين الجنوب والشرق ويقـابلهـا العـراق فقبلتهـا بين الجنوب والغـرب ويعـرف هذا وذلك بخطوط بيت الإبرة حيث تحدد قبلة كل مـدينة أو قـرية من مـدن هذه البـلاد وقراها.

---

١ ـ بغية الاريب ص٩٣ نهاية المحتاج حـ١ ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤، المغني والشرح الكبير حـ١ ص٤٨٩، حاشيـة الدسوقي على الشرح الكبير للدردير حـ١ ص ٢٢٤، رد المحتار حـ١ ص٢٨٧، فقه النوازل حـ٢ ص٢٣٤. د/ بكر بن عبدالله أبوزيد).

٢، ٣ ـ القواعد للمقري حـ٢ ص٤٢٦، الفتاوى لابن حجر حـ١ ص١٢٧.

علاقة الفلك بفريضة الصلاة

إن أهم أركان الإسلام بعد الشهادتين إقامة الصلاة تلك العبادة الأساسية اليومية التي جعلها الله تعالى تأكيدا للاعتقاد والإيمان بالله وتحقيقا للعبودية. وقد فرض الله عز وجل الصلاة موقوتة بمواعيد دورية معلومة وفي ذلك جاء قول الله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾(١) وناط هذه الأوقات المعينة بأسباب كونية محسوبة ومن هنا سنتحدث عن هذا الموضوع من زاويتين.

الأولى ـ تحديد وقت الصلاة في الزمن المعتاد والمناخ المعتدل :

١ ـ قال الله تعالى ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون، وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون﴾(٢).

وجه الدلالة من الآية: أن هذه الآية قد حددت الأوقات الخمسة على مدار أربع وعشرين ساعة منتظمة قال ابن عباس: الصلوات الخمس في القرآن قيل له: أين ؟ فقال: قال الله تعالى: ﴿فسبحان الله حين تمسون﴾ صلاة المغرب والعشاء «وحين تصبحون» صلاة الفجر «وعشيا» العصر و«حين تظهرون» الظهر وقاله الضحاك وسعيد بن جبير وقال ابن عباس أيضا وقتادة: إن الآية تنبيه على أربع صلوات المغرب والصبح والعصر والظهر قالوا والعشاء الأخرى هي في آية أخرى ﴿وزلفا من الليل﴾ أما علماء التفسير فقد قالوا : إن هذه الآية في الصلوات لأن حقيقة التسبيح يكون في الصلاة: أما الماوردي: فعلى أن لفظه فصلوا لله ﴿حين تمسون وحين تصبحون﴾ وفي تسمية الصلاة بالتسبيح وجهان:

أحدهما: لما تضمنها من ذكر التسبيح في الركوع والسجود، **الثاني:** مأخوذ من السبحة والسبحة الصلاة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «تكون

---

١ ـ سور النساء الآية ١٠٣.

٢ ـ سورة الروم الآية ١٨,١٧

لكم سبحة يوم القيامة» أي صلاة، ومن جهة أخرى أن الله خص الليل بالتسبيح وصلاة النهار بالحمد لأن الإنسان في النهار يتقلب في أحوال توجب حمد الله تعالى عليها، وفي الليل على خلوة توجب تنزيه الله من الأسواء فيها فلذلك صار الحمد بالنهار أخص فسميت صلاة النهار، والتسبيح بالليل أخص فسميت به صلاة الليل(١).

٢ ـ وقال تعالى ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات﴾(٢).

ورد في «تفسير البيضاوي» أن المقصود بطرفي النهار أنهما الصبح للطرف الأول وقيل الظهر ـ وقيل العصر عن الطرف الثاني وورد أيضا أنهما الظهر والعصر ـ ﴿وزلفا من الليل﴾ أنهما المغرب والعشاء(٣).

أما في الأساس في التفسير: فقيل: في طرفي النهار إنهما الفجر ثم الظهر والعصر، وقيل في زلف الليل ساعاته القريبة من آخر النهار فدخل في ذلك المغرب والعشاء(٤).

أما تفسير القرطبي فقد ورد فيه ثلاثة تفاسير عن طرفي النهار أنها الصبح ثم الظهر وقيل: إنه الصبح والمغرب وقيل: إنهما الظهر والعصر ثم ورد في زلف الليل أنهماالمغرب والعشاء، وقيل المغرب والعشاء والصبح(٥).

ومن هنا نجد أن الخلاف واسع المدى في المقصود بطرفي النهار، والواضح أيضا أنها ليست نقلا عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما هي

---

١ ـ تفسير القرطبي حـ١٤ ص ١٤، ١٥ طبعة دار إحياء التراث العربي، وتفسير الفخر الرازي حـ٢٥ ص ١٠٤ ـ ١٠٥ طبعة دار الفكر.

٢ ـ سورة هود الآية ١١٤.

٣ ـ تفسير البيضاوي ص ٣٠٨.

٤ ـ الأساس في التفسير مجلد ص ٢٦٠٨

٥ ـ تفسير القرطبي حـ٩ ص١١٠، تفسير البغوي حـ٣ ص١٢٨.

اجتهادات، وإن كـانت كذلـك فيبدو أن مفهـوم طرفي النهار وإن كـان واضحا ولكن هنا خلط بين كلمتي طرف ونهاية وبالبحث ومتابعة هذه المسألة وجدت أن الاستاذ عيسى علي عيسى في بحثه(١)، قد وضـح لنا بمثال ذكره فقال: لو أن لديك خيطا فهنـاك فـرق بين معنى طرفي الخيـط وبين معنى نهايتي الخيط ولتحديد الوضـع بصورة أدق عليك أن تبـدأ من منتصف الخيط وتقول: إن ما على يمين المركز طرف وإن ما على يسار المركز طرف آخـر فإن كان الأمر كذلك فإن طرف النهار الأول يشمل الفجر والصبح والظهر، وإن طرف النهار الثاني يشمل صلوات ما بعـد هذا العصر والمغرب والعشـاء، وفي هذا فرق واضح بين أن أقـول صلاة نهايتي النهـار فهذه تعني بما لا يدع مجالا للشك أنها صـلاة الفجـر والعشاء ومـركـز النهار هنا يجب ان يعـرف بدقـة، والتعريف قـائم ومـوجود وهو حين بلوغ الشمس دائـرة زوال الرصـد ودائرة زوال الرصـد تختلف بحسب وضعـه بالنسبـة لخط الاستـواء، وحينما تبلغ الشمس هذه النقطة في كبد السماء يصبح ما قبل هذا طرف النهار الأول، وما بعد هذا طرف النهار الثاني». واستند في ذلك إلى علم الهندسـة فقال: يقول علم الهندسـة: «لو أن لدينا خيطا وأمكننا تعـريف نقطة المنتصف من هذا الخيط بدقـة كبيرة عن طريق القيـاس فإن ما على يمين نقطة المنتصف (المركـز) يعتبر طرفا ومـا على يساره يعتبر طرفـا وأي طرف منهما يمكن تقسيمه بحيث توجد أجـزاء أقرب إلى المركـز من غيرها وأخـرى أبعـد قـرب نهايـة الطرف وهكذا حتى نصل إلى نهاية الطرف وفي هذا نجـد أن معنى كلمة طرف يصبح أكثـر شموليـة مما قد يفهم من قبل وإذا كان للنهار مركـز يمكن تحديده فإن ما قبل هذا المركز حتى نقطة المركـز (زمنيا) يعتبر طرفـاً أما الطرف الآخـر فهو مـا بعد وقت المركـز ويحدد القرآن الكريم نقطة المركز (وقت نصف النهار) بكلمة «الدلوك» في الآية الكريمة في قـول الله تعالى ﴿أقم الصلاة لـدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾(٢).

---

١ ـ الفجر الصادق والفجر الكاذب ص ٢-٣ طبعة النادي العلمي، د/ عيسى علي عيسى.

٢ ـ سورة الإسراء الآية ٧٨.

المعنى اللغوي لكلمة «دلوك» دلك بمعنى دلكت الشيء أدكله دلكا ـ يقال: دلكت السنبل حتى انفرك قشره عن حبه ودلكه الدهر بمعنى حنكه وعلمه ويقال: دلكت الشمس تدلك دلوكا غربت وقيل اصفرت ومالت للغروب، وقيل: دلكت: أي زالت عن كبد السماء قال الأزهري: القوى عندي أن دلوك الشمس زوالها نصف النهار لتكون الآية جامعة للصلوات الخمس والمعنى والله أعلم أقم الصلاة يا محمد أي من وقت زوال الشمس إلى غسق الليل فيدخل فيها الظهر والعصر وصلاة غسق الليل هما العشاء ان فهذه أربع صلوات والخامسة قوله ﴿وقرآن الفجر﴾ المعنى وأقم صلاة الفجر فهذه خمس صلوات(١).

يبدو مما سبق أن العرب قديما كانوا يستعملون كلمة «دلك» بمعنى بلغت الشمس دائرة الزوال المعروفة من خلال الفلك الحديث وبمعنى أنها تلك الدائرة الخيالية التي تبدأ من القطب الشمالي مارة بنقطة السمت (النقطة فوق الرأس مباشرة) أي كبد السماء منتهية بالقطب الجنوبي، وأضافوا إليها معنى الانحراف البسيط عن هذا الوضع، وإذا كان هذا الوضع يحدد منتصف النهار فإنه يمكن القول إن الطرف الأول للنهار يشمل صلاتي الفجر والظهر، أما الطرف الثاني فيشمل صلوات العصر والمغرب والعشاء وهنا يجب أن نضيف تعريف نهاية الطرف إذ إن لكل طرف نهاية، ونهاية الطرف الأول (نصف النهار الأول) هي صلاة الفجر، أما نهاية طرف النهار الثاني (نصف النهار الثاني) فهي صلاة العشاء، وبهذا اتضح المراد من قول الله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ ـ أما معنى «إلى غسق الليل» فإن «الغسق» يأتي بمعنى ظلمة الليل ويقصد بها العشاء، وقيل في تفسير البغوي «الغسق» يتناول المغرب والعشاء و﴿قرآن الفجر﴾ يعني صلاة الفجر سمى صلاة الفجر قرآنا لأنها لا تجوز إلا بقرآن(٢).

---

١ ـ لسان العرب لابن منظور حـ٢ ص٣١٠، مختار الصحاح، المعجم الوسيط مادة «دلك».

٢ ـ تفسير البيضاوي ص٣٨١، وتفسير البغوي حـ٣ ص١٢٨. الفجر الصادق والفجر الكاذب ص٣، د/عيسى علي عيسى.

من هنا نستطيع أن نقول: إن القرآن الكريم قد حدد الأوقات الخمسة على مدار أربع وعشرين ساعة منتظمة وجاءت السنة النبوية الشريفة فقد وضحت الأوقات الخمسة تفصيلاً بصورة فعلية للتطبيق وهذا في الحديث الذي روي عن جابر بن عبدالله أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه مواقيت الصلاة فتقدم جبريل ورسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه، والناس خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الظهر حين زالت الشمس وأتاه حين كان الظل مثل شخصه فصنع كما صنع فتقدم جبريل ورسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه والناس خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى العصر، ثم أتاه حين وجبت الشمس فتقدم جبريل ورسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه والناس خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى المغرب، ثم أتاه حين غاب الشفق فتقدم جبريل ورسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه والناس خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى العشاء، ثم أتاه حين انشق الفجر فتقدم جبريل ورسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه والناس خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الغداة، ثم أتاه في اليوم الثاني حين كان ظل الرجل مثل شخصه فصنع مثل ماصنع بالأمس فصلى الظهر، ثم أتاه حين كان ظل الرجل مثل شخصيه فصنع كما صنع بالأمس فصلى العصر، ثم أتاه حين وجبت الشمس فصنع كما صنع بالأمس فصلى المغرب فنمنا ثم قمنا ثم نمنا ثم قمنا فأتاه فصنع كما صنع بالأمس فصلى العشاء، ثم أتاه حين امتد الفجر وأصبح والنجوم بادية مشتبكة فصنع كما صنع بالأمس فصلى الغداة ثم قال: ما بين هاتين الصلاتين وقت(١).

بهذا تكون السنة النبوية الشريفة قد بينت التوقيت الفعلي للصلوات الخمس على مدار أربع وعشرين ساعة منتظمة التوقيت في الزمن المعتاد والمناخ المعتدل مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا

(١) شرح النسائي حـ١ ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦، شرح فتح الباري حـ٢ ص ١٩٦١ طبعة الحلبي وفي مسلم بشرح النووي حـ٢ ص ٢٥٢ ـ ٢٦١ باب أوقات الصلوات الخمس طبعة الشعب.

موقوتاً﴾. لكن شاءت إرادة الله واقتضت حكمته التي أودعها الله في هذا الكون أن تختفي بعض المعالم التوقيتية التي تحدثنا عنها، ومظهر هذه الحالات المختلفة عن المستقر من الأوضاع الفلكية هو فقدان وقت أو أكثر من أوقات الصلوات الخمس. فما الحكم الشرعي لمن يقيمون في هذه المناطق وكيف يؤدون صلواتهم؟ ونجيب عن هذا فيما يأتي:

الثانية: تحديد أوقات الصلوات الخمس في الزمن والمناخ غير المعتاد.

١ ـ لقد عبر الفقهاء عن هذا الموضوع بتعابير مختلفة نخص بالذكر غياب وقت ما من الأوقات الخمسة فمن ذلك ما ورد في حاشية ابن عابدين تحت عنوان «مطلب في فاقد العشاء كأهل بلغار» فقال: «فإن فيها يطلع الفجر قبل غروب الشفق مقتضاه أنه فقد وقت العشاء والوتر فقط وليس كذلك بل فقد وقت الفجر أيضاً لأن ابتداء وقت الصبح طلوع الفجر وطلوع الفجر يستدعي سبق الظلام ولا ظلام مع بقاء الشفق»(١).

وفي نفس المرجع تحت عنوان «مطلب في طلوع الشمس من مغربها»

«ورد في حديث مرفوع أن الشمس إذا طلعت من مغربها تسير إلى وسط السماء، ثم ترجع بعد ذلك تطلع من المشرق كعادتها قال الرملي في شرح المنهاج: وبه يعلم أن يدخل وقت الظهر برجوعها لأنه بمنزلة زوالها ووقت العصر إذا صار ظل كل شيء مثله، والمغرب بغروبها، وفي هذا الحديث أن ليلة طلوعها من مغربها تطول بقدر ثلاث ليال لكن ذلك لا يعرف إلا بعد مضيها لانبهامها على الناس فحينئذ قياس ما مر أنه يلزم قضاء الخمس لأن الزائد ليلتان فيقدران عن يوم وليلة وواجبهما الخمس(٢)». والسبب في ذلك ظاهرة الشفق ودخول وقت الفجر.

---

١ ـ حاشية ابن عابدين جـ١ ص٣٦٢. ط. دار الفكر الأولى سنة ١٩٧٩.

٢ ـ المرجع السابق جـ١ ص٣٦٥.

توضيح ظاهرة الشفق ودخول وقت الفجر

إن الشمس بعد مغيبها تحت الأفق بالنسبة لمن يرصدها تشع الضوء على جزء كبير من الطبقة الهوائية المحيطة بالأفق فتعكسه الذرات والجسيمات المختلفة المعلقة في الهواء، ولهذا السبب يبدو الجزء الذي فوق المماس الأرضي مضيئاً، في حين أن الجزء الذي تحته يبدو مظلماً، وكلما هبطت الشمس تحت الأفق قل الجزء المضيء تدريجياً إلى أن ينعدم الضوء الذي يصل مباشرة من الشمس إلى الذرات المعلقة في الهواء فوق الأرض. وهذا التفسير لظاهرة الشفق يصلح لكل من الشفق الذي نراه كل ليلة بعد غروب الشمس ناحية الغرب وللشفق (الفجر) الذي نراه كل صباح ناحية المشرق قبل شروق الشمس حيث يبدو جانب من الطبقة الهوائية مضيئاً ناحية الشروق ويزيد تدريجياً إلى أن تطلع الشمس.

وبالرغم من تماثل ظاهرتي الشفق فإن هناك اختلافاً يسيراً بين ظاهرتي شفق الصباح وشفق المساء فضوء الشمس المنعكس من الذرات المعلقة في الهواء عند الغروب يبدو مصفراً ثم يتغير لونه بالتدريج حتى ينتهي بالضوء الأبيض عند ابتداء الليل، أما عند الشروق فإن الفجر يبدأ بظهور الضوء الأبيض ثم يصفر تدريجياً حتى ينتهي باللون الأحمر عند طلوع الشمس.

وقد قدر الفلكيون وقت شفق المساء «الأحمر» باللحظة التي تكون فيها الشمس تحت الأفق غرباً بنحو ١٧ر٣٢ درجة ويحددون الشفق «الأبيض» باللحظة التي تكون الشمس فيها تحت الأفق بنحو ١٩ر٣٣ درجة أما شفق الصباح فيحددونه باللحظة التي تكون الشمس فيها تحت الأفق بنحو ١٨ درجة(١).

١ ـ مقدمة في علم الفلك عبدالحميد محمد سماحة ص ١٠٩ ـ ١١١، الخريت على منظومة اليواقيت في فن المواقيت لمحمد بن هاشم الحضرمي ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩، الطبعة الثانية، الحلول الفقهية لمشاكل المناطق الجغرافية د/ عبدالستار أبوغدة ص١١.

تطبيق لهذه الظواهر الطبيعيـــة: في نشرة أصـدرتها وزارة الأوقـاف في الكويت تحت عنوان «مواقيت الصلاة في الغرب» نجد الملاحظات الآتية:

«الأوقـات المبينة بالأسـود السميك هي لمدينة(........) حيث إنه لا يمكن تحديد وقتي الفجـر والعشاء في مـدينة (........) نظراً لاستمـرار الشفق طول الليل» وكـان هذا الاستمرار في أوقـات مختلفة في (بريطانيـا) بالنسبة للمدن التالية: جرينتش، مانشستر، جـلاسجو، ليفربول، أدنبره، بلايموث، كارديف، برايتـون، دبلن، وفي «بلجيكا» بالنسبـة لمدينتي بروكسل ولييج وفي «هولندا» بالنسبـــــة لمدينتي دلفت، ولاهـــاي، وفي «المانيسـا» بالنسبـــــة لمدن برلين، وفرانكفورت، وآخن، وهامبورج، وفي «فرنسا» بالنسبة لمدينة نانسي(١).

الحل الفقهي لهذه المناطق بالنسبة لفريضة الصلاة بالتقدير النسبي بوقت أقرب البلاد

بالبحث في النصـــوص الفقهية التي وردت حلولا لهذه المشكلة بالنسبـة للأوقات المفقـودة وجدت أنه قد سُئل الشيخ أبو حـامد عن بلاد بأقصى بلاد الترك من المشرق لاتغيب الشمس عندهم إلا بمقـدار مابين المغـرب والعشاء ثم تطلع فقال: يعتبر حالهم بأقرب البلاد إليهم(٢).

وأورد الرملي في نهاية المحتـاج «أن والده سئل عمن ينعـدم عندهم وقت العشاء هل يصلون العشـاء بعد الفجر أو قبله؟ فبين مـا مفاده: أن هذا يختلف بحسب حـالة الوقت فقد يفضل بعـض الزمن الذي يغيب فيه الشفق في أقـرب البلاد إليهم من زمن الليل قبل طلوع الفجر يمكن إيقاع صلاة العشاء فيه، وفي

١ ـ مواقيت الصـلاة في الغرب نشر وزارة الأوقـاف بدولة الكويت الطبعة الاولى وقـد حذفت هذه الملاحظات من الطبعة الثانية ولايخفى أن هذه ليست إلا نماذج لأشهر المناطق في دول أوروبا وغيرها كثير من المناطق القريبة إلى القطبين الشمالي والجنوبي.

٢ ـ الفتاوى الكبرى لابن حجر جـ١ ص ١١٢ ط الميمنية بمصر سنة ١٣٠٨هـ.

هذه الحالة تقع العشـاء في الليل وقد لايفضل وقت للعشـاء بأن لا يمضي زمن غيبـوبة الشفق في أقـرب البلاد إليهم إلا وقـد طلع الفجـر عندهم ويترتب على التقدير في هذه الحالة أن تقع صلاة العشاء بعد الفجر ومع هذا تعتبر أداء.

قال الرشيدي: ولا يخفى بعده، ومن ثم اعتمـد ابن حجر الأخذ بالنسبة ونص كلامه: الذي ينبغي أن ينسب وقـت المغرب عند أولئك إلى ليلهم فإن كان «السدس» مثلا جعلنا ليل هؤلاء سدسـه وقت المغرب وبقيته وقت العشاء وإن قصر جداً. قـال الشبراملسي: والأقرب ماقاله ابن حجـر(١) أما دليل هذا الحل فيعرف مما صرح به القاضي زكريا الأنصاري في شرح الروض حيث قال:

«ومن لا عشاء لهم بأن يكونوا بنواح لا يغيب فيها شفقهم يقدرون قدر مايغيب فيه الشفق بأقرب البلاد إليهم، واستدل الشافعية في بعض كتبهم لمبدأ التقدير وكذلك غيرهم من الحنفيـة كابن الهمام واستدلوا بالحديث الذي رواه مسلم من حـديث النواس بـن سمعـان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليـه وسلم «ذكـر الدجـال الذي يكون في آخـر الزمـان فسألوه عن لبثـه في الأرض فقـال: أربعون يومـاً يوم كسنة ويوم كشهـر، ويوم كجمعـة، وسـائر أيامـه كأيامكم قلنا: يارسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم قال: أقدروا له قدره(٢).

فإذا ثبت أن المكان الذي لا يتخللـه الليل والنهـار يقـدر له قـدره فبماذا نقدره؟

يرى بعض العلماء أن يقـدر بالزمن المعتـدل فيقـدر الليل باثنتي عشرة ساعـة، وكذلك النهار لأنه لما تعذر علينا اعتبـار هذا المكان بنفسه اعتبر بالمكان

---

١ ـ نهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي جـ١ ص ٣٧٠ ط دار الفكر سنة ١٤٠٤هـ «والسؤال المشار إليه جـاء في فتاوى والده الشيخ محمـد الرملي المطبوعـة بهامش فتاوى ابن حجـر جـ١ ص ١١١-١١٢».

٢ ـ صحيح مسلم مجلد٤ جـ٤ ص٢٢٥٢ رقم ٢١٣٧ طبعة دار الفكر.

المتوسط كالمستحـاضـة التي ليست لها عادة ولاتمييز ويـرى آخرون أن يقدر بأقرب البلاد إلى هذا المكان مما يحدث فيه ليل ونهار في أثناء العام لأنه لما تعذر اعتباره بنفســه اعتبر بأقرب الأماكن شبهـا به وهو أقرب البـلاد التي يتخللها الليل والنهـار في أربع وعشرين سـاعة وهـذا القول أرجح لأنه أقـرب تعليـلاً وأقرب إلى الواقع والله أعلم(١).

وقد ازداد هـذا البيان وضوحـاً بما أورده «القليوبي» وهو مـن الفقهاء المهتمين بعلم الفلك والمؤلفين فيـه «لو لم يغب الشفق عند قوم كأن طلع الفجـر مع الغروب اعتبر بعد غروب الشمس زمن يغيب فيه شفق أقرب بلد إليهم، أي قدر ذلك وبمضي ذلـك يصلون العشاء ويخرج وقت المغرب مـع بقاء شفقهم» والمراد يقدر ذلك بالنسبة الجزئية إلى ليل البلد الأقرب مثاله:

لو كان البلد الأقرب ما بين غروب شمســه وطلوعه مائة درجة وشفقهم عشرون منها، فهو خمس ليلهم فخمس ليل الآخـرين هو حصة شفقهم وهكذا طلوع فجرهم(٢).

جاء في كتب الشافعية تفصيلات لحالات فوات وقت أو أكثر يفيد ذكرها في ترسيخ مبدئهم في التقدير النسبي أذكر منها مثالاً واحداً وهو غياب الشفق: قال البجيرمي: اعتبر بعد الغروب زمن يغيب فيه شفق أقرب البلاد إليهم(٣)

وقد اتبع الصـاوي من فقهـاء المالكية كلامه هذا بالإشـارة إلى ما قال به الشافعيـة في كيفية التقـدير من أنه التقدير النسبي وليس التقـدير المطابق، ثم أورد لنا لغزاً فقهياً على طريقة التقدير حسب ما اختاره المالكية فقال الصاوي:

---

١ ـ حاشيـة ابن عابدين جـ١ ص٣٦٥، وبلغـة السالك للصاوي جـ١ ص٢٢٥ (الحلول الفقهية لمشاكل المناطق الجغرافية ص١٨ د/ عبدالستار أبوغدة).

٢ ـ نهاية المحتاج جـ١ ص٣٧٠، تبيين الحقائق للزيلعي جـ١ ص٨٢ طبعة دار الكتاب الإسلامي الطبعة الثانية، البجيرمي على المنهاج جـ١ ص١٥١.

٣ ـ القليوبي على شرح المنهاج جـ١ ص١١٤.

قل للفقيه الذي في عصره انفردا   بكل فن وكم من معضل مهدا

ماذا (عشا) أديت والفجر قد طلعا   وقبل أن يطلع البطلان قد وردا

وجوابه

هي البلاد التي لاح الصباح بها   من قبل غيب الشفقْ ياصاح فاعتمدا

قول القرافي بتقدير القريب لهم   من البلاد حباك الله كل ندا(١)

ثم قال: وهذا السؤال والجواب لم يتم إلا على أن التقدير معناه تعليق الحكم بغيبوبة شفق أقرب مكان لهم فإذا غاب وجب عليهم العشاء بعد فجرهم.

مثال على هيئة سؤال من مسلمي أدنبره دار السلام. ملخصه كالآتي:

«إن توقيت الفجر والعشاء يشتركان معاً بعد منتصف الليل بدقائق كما هو مبين في تقويم الصلوات الخمس الفجر والشروق، والظهر والعصر والمغرب والعشاء، حسب القواعد الفلكية لمدة عام ويلاحظ أن ابتداء اشتراك الوقتين يكون في شهر مايو، ويونيو، ويوليو وأغسطس».

الجواب من اللجنة المختصة بالفتوى «إن اللجنة ترجح في حالة غياب العلامات المميزة لوقت العشاء ووقت الفجر الأخذ بالتقدير على أساس القياس النسبي لأقرب منطقة يظل فيها التمايز قائماً طوال أيام السنة على أنه مادامت هناك مشقة فإنه يجوز الأخذ برخصة الجمع بين المغرب والعشاء في وقت المغرب للمقيمين مادامت المشقة قائمة وذلك لحديث ابن عباس قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جمعاً بالمدينة في غير خوف ولا سفر قال أبوالزبير: فسألت سعيداً: وهو «ابن جبير» لم فعل ذلك؟ فقال: سألت ابن عباس كما سألتني فقال: أراد أن لا يحرج أحدا من أمته «أخرجه

١ ـ بلغة السالك لأقرب المسالك للصاوي جـ١ ص٧٩ (الحلول الفقهية لمشاكل المناطق الجغرافية ص١٩ د/ عبدالستار أبوغدة).

مسلم(١)». الآن أصبحت هذه المشكلة محلولة عن طريق العلم الحديث بوجود دليل عالمي لمواقيت الصلاة على شبكة «الانترنيت» قرأت تحت عنوان «ثروة المعلومات البحثية في الانترنيت»

قال المؤلف: تتوفر على الانترنيت من خلال مراكز البحوث الشهيرة مثل وكالة الفضاء الأمريكية (ناسا) وغيرها ملفات البيانات الخاصة بالعديد من نتائج تجارب الفضاء التي تطلق للباحثين لكي يستفيدوا منها، فالكثير من بحوث الفضاء، والفلك المنشورة لا تتطلب من الباحث سوى معرفة المبادىء العلمية وكيفية استحصال البيانات من الانترنيت وأسلوب تحليلها، أي أن الكثير من الباحثين لم يعد بحاجة إلى استخدام المراصد للحصول على البيانات(٢).

ورد في جريدة الخليج إجابة عن سؤال لأحد القراء ملخصه «أنه يقترح إنشاء مركز إسلامي عالمي لتحديد مواقيت الصلاة على مستوى أنحاء العلم ويكون مكوناً من علماء في الشريعة والفلك ويكون مزوداً بأجهزة الحاسوب الآلي ووسائل الرصد الفلكي، وإصدار دليل سنوي بمواقيت الصلاة يمكن برمجته في أقراص الحاسوب وبثه عبر شبكة الانترنيت أجاب المحرر بقوله. نفيدك علماً بأن ما تقترحونه موجود ومتاح على شبكة الانترنيت وماعليك إلا أن تكتب في خانة "SEARCH" عبارة "ISLAM SOFT" لتجد موقعاً يزودك مجاناً بالبرنامج المذكور وهو معد لبيان مواقيت الصلاة وتحديد جهة الكعبة في كل مدن العالم بالإضافة إلى إسماعك صوت الآذان اتوماتيكياً عند كل صلاة(٣)

١ ـ صحيح مسلم حـ١ ص٤٩٠ رقم٥٠ «باب الجمع بين الصلاتين في الحضر»

٢ ـ مجلة آفاق الثقافة والتراث الصادرة عن إدارة البحث العلمي والنشاط الثقافي بمركز جمعة الماجد ص٣٧ العدد ١٦شوال سنة ١٤١٧هـ

٣ ـ جريدة الخليج العدد ٦٧٠٢ الاربعاء بتاريخ ١٩٩٧/٩/٢٤.

علاقة الفلك بفريضة الصيام

من المعلوم أن الإسلام قد جاء بشريعة كاملة مستوعبة لمصالح البشر لا تبديل فيها ولا تغيير فأحكامها ثابتة ومقاصدها جلية واضحة تحمل المكلفين على أيسر السبل وأسهلها حسب اختلاف أحوالهم في سائر الأزمنة والأمكنة فلا مشقة فيها ولا حرج ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾(١) ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾(٢) ومن التيسير على أن الظواهر الفلكية المعتادة قد جعلت علامات يهتدى بها في مواقيت الصلاة والصوم، ودخول الأشهر القمرية الشرعية فاصبح لمعرفة دخول الشهر طريقان أحدهما مرئي والثاني حسابي وهذا موضوعنا.

إن الاختلاف في هذه المسألة قديم منذ أواخر القرن الأول الهجري فقد أشار إليها أحد التابعين وبحثت بعد ذلك على مرور الأيام والسنين من لدن فقهائنا الأجلاء بالقدر الذي تستحقه ومازال الخلاف قائما حتى وقتنا هذا والسبب في ذلك وجود لفظة مشكلة في حديث ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلف الشراح في المراد منها نصه ما روي عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان فقال: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له»(٣).

يفهم من الحديث أنه علق بداية صيام رمضان والشروع في الإفطار برؤية الهلال، وأمر عند تعذرها في حالة الغيم بالتقدير فقال عليه السلام: «فإن غم عليكم فاقدروا له» وقد اختلف في المراد من هذه العبارة.

ومن هنا كان هناك اتجاهان في إثبات دخول الشهر القمري.

---

١ ـ سورة الحج الآية ٧٨.

٢ ـ سورة البقرة الآية ١٨٥.

٣ ـ صحيح البخاري جـ٤ ص٩٧ ط دار إحياء التراث العربي، مسلم جـ٢ ص٧٥٩ ط الحلبي.

الاتجاه الأول: إثبات الهلال بالرؤية البصرية

الاتجاه الثاني: إثبات الهلال بالحساب الفلكي وسنوضح كلاً منهما فيما يلي:

إثبات الهلال بالرؤية البصرية(١).

المقصود برؤية الهلال مشاهدته بالعين بعد غروب شمس اليوم التاسع والعشرين من الشهر السابق ممن يعتمد خبره وتقبل شهادته، فيثبت دخول الشهر برؤيته وقد بين لنا الفقهاء حقيقة الرؤية بأن تكون على النحو التالي:

١ ـ الرؤية من الجم الغفير الذين تحصل بهم الاستفاضة بحيث لا يجوز تواطؤهم على الكذب وحددت الاستفاضة بحيث تكون أكثر من ثلاثة أشخاص(٢) في حالة الصحو فيثبت بها دخول شهر رمضان، وهذا عند الحنفية لإثبات رمضان وشوال(٣)، وقال به أيضاً المالكية لكنهم سكتوا عن اشتراط الصحو.

٢ ـ رؤية عدلين في حالة الغيم والصحو في المصر الكبير والصغير وهو قول للمالكية(٤)، ورواية ثانية عند أحمد وقول للشافعي(٥)، أما سحنون فقد اعتبر شهادة اثنين فقط في حالة الصحو، ولم ينقل عنه تمييز العدد في هذه الحالة.

٣ ـ رؤية عدل واحد يثبت بها هلال رمضان عند الحنفية في حالة الغيم، أو

---

١ ـ الرؤية النظر بالعين والقلب وهي مصدر رأى وحقيقة الرؤية إذا اضيفت إلى الأعيان كانت بالبصر.

٢ ـ مواهب الجليل جـ٢ ص٣٨٤، الزرقاني على الموطأ جـ٢ ص١٥٥و١٥٦ط دار الفكر.

٣ ـ بدائع الصنائع جـ٢ ص٨٠ طبعة دار الكتاب العربي الثانية.

٤ ـ المدونة جـ١ ص ١٩٣ طبعة السعادة الأولى.

٥ ـ المغني والشرح الكبير لابن قدامة جـ٣ ص٨ طبعة دار الفكر الأولى بيروت.

الغبار، أو انعدام صحو السماء وتتم الشهادة عندهم أمام القاضي بالنسبة للمصر، وفي القرية في المسجد بين الناس، واستدلوا على هذا بالحديث الذي رواه ابن عباس قال: «جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أبصرت الهلال الليلة قال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله؟ قال نعم قال: يابلال أذن في الناس فليصوموا غداً(١)». أما المالكية فلم يعتبروا برؤية العدل الواحد في إثبات الهلال ولم يوجبوا الصوم بمقتضاها على الجماعة، وألزموا من رأى الهلال وحده بإعلام الإمام برؤيته لاحتمال أن يكون غيره رأى وأعلم فتجوز شهادتهما، أما عند الشافعية والحنابلة، فالصحيح عندهما رؤية العدل الواحد في هلال رمضان وإلزام الجميع الصيام بمقتضاها إحتياطاً للفرض(٢).

بهذا تكون الشريعة الإسلامية قد ربطت ميلاد شهر رمضان بالرؤية البصرية للهلال استناداً إلى الحديث الذي رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقدروا ثلاثين(٣)» وهي تفسير لمعنى التقدير المطلق الوارد في الرواية الأولى التي ذكرناها وفي رواية أخرى عن البخاري ومسلم والنسائي فيما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين» هذه الروايات جميعها الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفيد ربط الصوم والإفطار برؤية الهلال الجديد وأن القدر أو التقدير عندما تمتنع الرؤية البصرية لغيم أو ضباب، أو أي مانع آخر هذا من زاوية ومن زاوية أخرى تدل الروايات المختلفة دلالة صريحة على أصول شرعية في بداية الشهور وذلك بما يلي:

---

١ ـ سنن أبي داود جـ٢ ص٣٠٢ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد طبعة دار الفكر.

٢ ـ المهذب للشيرازي ط ص ١٧٩، والمغني لابن قدامة والشرح الكبير جـ٣ ص٨، وكشاف القناع جـ٢ ص٣٤.

٣ ـ أخرجه النسائي جـ٤ ص٣٣ ـ طبعة دار الكتب العلمية ببيروت.

١ ـ إن الحديث دل بمجموعه على أن الشرع علق الأحكام التعبدية الشهرية على الأهلة بطريقتي (اليقين، الرؤية أو الإكمال) وذلك لسهولته ويسر يقينيته، ومن هنا لا يدخله الخطأ وهذه خصوصية العبادات التي تبنى فيها الأحكام على النص تعبداً دون نظر إلى العلل ولا إعمال للأقيسة وهذا معروف في قواعد الشريعة وأصول فقهها بشأن العبادات، ولا مجال للجدل فيه، ولكنه مفروض في النصوص التي نجدها غير معللة، أما إذا ورد النص نفسه معللاً فإن الأمر يختلف ويكون للعلة تأثيرها في الحكم وجوداً وعدماً.

٢ ـ إن الأحاديث دلت بمجموعها على انحصار الوصول إلى اليقين المذكور بأحد الطريقين في الصيام إما بالرؤية البصرية، وإما بالإكمال فمنها مايفيد بمنطوقه وجوب الصوم والفطر بعد الرؤية أو الإكمال لقوله صلى الله عليه وسلم «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين» ومنها مايفيد منطوقه تحريم الصوم والفطر قبل الرؤية والإكمال كقوله صلى الله عليه وسلم «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروا الهلال فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين».

وإنه ليس في شيء من الأحاديث نَوْط الحكم الشرعي بالحساب الفلكي وتسمية الشهر به شهراً بل تعليقه الحكم بأمر يقيني من رؤية أو إكمال يدل دلالة واضحة على نفي نوط الحكم بأي سبب آخر فإن هذا يفيد عدم الاعتماد على الحساب في هذا الحكم(١).

٣ ـ تفسير الحديث المشتمل على التقدير بما ينقض مفهوم التقدير الذي ذهب إليه القائلون بالحساب. فسر الأئمة قوله صلى الله عليه وسلم «فاقدروا له» بتفسيرين:

---

١ ـ فقه النوازل جـ٢ ص١٩٧ د/بكر عبدالله أبو زيد.

٢ ـ حملوا عبارة «فاقدروا له» على تمام العدد ثلاثين يوماً (شرح مسلم على هامش القسطلاني جـ٥ ص٥٣ طبعة دار الفكر ببيروت).

الأول: حمل التقدير على إتمامهم الشهر ثلاثين وإلى هذا المعنى ذهب الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعي وجمهور السلف(٢) والبخاري أتبع حديث عبدالله بن عمر هنا برواية أخرى جاء فيها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الشهر تسع وعشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين(٣)».

قال ابن حجر: قصد البخاري بذلك بيان المراد من قوله:«فأقدروا له(٤)» وأيد ابن رشد تفسير البخاري وعلله بأن التقدير يكون بمعنى التمام ودعم رأيه بقوله تعالى: ﴿قد جعل الله لكل شيء قدرا﴾(٥) أي تماما(٦).

وهذا أمر يقيني في واقع الحال لعصمة التشريع بخبره الصادق والذي هو من سنن الله الكونية إذ إن الشهر القمري لا ينقص عن (٢٩) يوماً ولا يزيد على (٣٠) يوماً وهذا ينصرف إلى استكمال شعبان قبل الصيام واستكمال رمضان قبل الإفطار ـ إذ الأصل بقاء الشهر وكماله فلا يترك هذا الأصل إلا ليقين بناء على أن ما يثبت بيقين لا يزول إلا بمثله.

الثاني: بمعنى تضييق عدد أيام الشهر.

فسر القائلون به «فاقدروا له» بمعنى ضيقوا له العدد من قوله تعالى ﴿ومن قدر عليه رزقه﴾(٧) والتضييق له أن يجعل شعبان تسعة وعشرين يوماً(٨) وممن قال بهذا الرأي الإمام أحمد بن حنبل يجوز صوم

---

٣ ـ أخرجه البخاري الفتح حـ٤ ص ٩٧ طبعة دار إحياء التراث العربي.

٤ ـ فتح الباري حـ٤ ص٩٧.

٥ ـ سورة الطلاق الآية / ٣.

٦ ـ المقدمات لابن رشد حـ١ ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

٧ ـ سورة الطلاق الآية ٧.

٨ ـ المغني والشرح الكبير لابن قدامة حـ٣ ص ٦، المجموع شرح المهذب حـ٦ ص ٢٧٠.

يوم الشك إن كانت السماء مغيمة(١).

٤ ـ إن قوله صلى الله عليه وسلم «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروا الهلال» اشتمل الحديث على النهي مقيداً بالرؤية لكنه في قوة الأمر عند ثبوتها إذ من المقرر أصولياً في قواعد تفسير النصوص أن المنطوق إذا ورد فيه حكم أمراً كان أو نهياً ـ وكان هذا الحكم مقيداً بقيد معتبر في تشريعه(٢) فإنه ينتفي بانتفاء القيد ويثبت نقيضه عملاً بمفهوم المخالفة عند الجمهور وما نحن فيه الحكم هو النهي مقيداً بغاية ينتهي عندها وهي الرؤية فحكم النهي عن الصيام يستمر ما دامت رؤية الهلال لم تقع، حتى إذا وقعت الرؤية وثبت نقيض الحكم، ونقيض النهي أمر فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، فإذا رأيتم الهلال فصوموا».

إذن يستفاد من هذا النص حكمان: أحدهما عن طريق المنطوق والثاني: وهو حكم النقيض من الأول عن طريق مفهوم المخالفة وذلك تبعاً لثبوت القيد وانتفائه.

والقيد هنا «حتى تروا» فحكم ماقبل الغاية مخالف لحكم ما بعدها وإلا ما كانت الغاية مقطعاً(٣) وهذا المعنى الثابت بالمفهوم المخالف قد جاء التصريح به من الرسول نفسه صلى الله عليه وسلم حيث قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته(٤)» فاتحد مآل مضمون الحديثين وصار مؤداه «إذا رئي الهلال فصوموا».

---

١ ـ شرح مسلم جـ٣ ص ٥٣، المغني والشرح الكبير لابن قدامة جـ٣ ص ١٣.

٢ ـ يقصد بكونه معتبرا في تشريعه أي أورده المشرع لغرض التشريع بوجه خاص لا لغرض آخر أي لتحديد مجال تطبيقه بحالة دون أخرى لا لتقرير الواقع مثل قوله تعالى ﴿لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة﴾ سورة آل عمران الآية ١٣٠.

٣ ـ بحوث فقهية مقارنة ص٢٢ د/البوطي، وبحوث فقهية مقارنة جـ٢ ص ٣٨٥ د. فتحي الدريني.

٤ ـ أخرجه النسائي جـ٤ ص ١٣٢ ـ ١٣٣ طبعة المكتبة التجارية.

هذه حجـة الفقهـاء وشراح الحديـث الذين لا يأخـذون بالاعتماد على الحساب الفلكي ويعتبرون رؤيـة الهلال هي الأساس في بداية الشهـر القمري ودعموا رأيهم هذا بالأمور الآتية:

١ ـ من الأمور المسلم بها أن الشريعـة الإسلامية لم تكلفنا في مواقيت الصوم والعبادات بمعـرفة الحساب والكتابة، وربط التكليف في كل ذلك بعـلامات واضحـة محسوسـة يستوي فيهـا الجاهل والمتعلم والحكمة في ذلك تفيـد استمرار تطبيق أحكـام الشريعة في كل زمان ومكـان دون تعب ولا مشقة تيسيراً على العباد.

ولقد أكد هذا شيخ الإسـلام ابن تيمية رضي الله عنه في معرض احتجـاجه لعدم جـواز اعتماد الحساب فقال: «إن اللـه سبحانه لم يجعل لمطلع الهلال حسـابا مستقيما... ولم يضبطوا سيره إلا بالتعـديل الذي يتفق الحسـاب على أنه غير مطرد وإنما هو تقريب(١)» هـذا من جانب، وفي مكان آخر قال: «وهذا من الأسباب الموجبة لئلا يعمل بالكتاب والحساب في الأهلة(٢)».

٢ ـ إن الاعتماد على الحسـاب في تعيين أوائل الشهـور مبني على الحدس والتخمين، وليس فيه قطع ولا ظن غالب وهذا ما ذكره الزرقاني في شرحه على الموطأ عن الإمام النووي قوله «إن عدم البناء على حساب المنجمين لأنه حـدس وتخمين وإنما يعتبر منه مـايعـرف به القبلـة والوقت(٣)» هذا من جانب، ومن جانب آخـر إن الاعتماد على الحساب في تعيين أوائل الشهـور القمـريـة هو من قبيل العـرافين والمنجمين الذين يـربطون الحوادث في الأرض، وطوالع الحظوظ بحـركـات النجـوم واقترانها فقـد قـال شيخ الإسـلام ابن تيميـة: «إن القول بالأحكـام النجوميـة باطل عقـلاً ومحرم

---

١ ـ الفتاوي لابن تيمية جـ٢٥ ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

٢ ـ الفتاوي لابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٨١.

٣ ـ الزرقـاني على الموطأ جـ٢ ص ١٥٤ طبعـة دار الفكر سنة ١٤٠١ هـ والقسطلاني إرشـاد الساري جـ٣ ص ٣٥٦ طبعة دار الفكر، المجموع شرح المهذب جـ٦ ص ٢٧٩.

شرعاً» وعلل ذلك بقوله «إن حركة الفلك إن كان لها أثر ليست مستقلة بل تأثير الأرواح وغيرها من الملائكة أشد من تأثيره، وكذلك تأثير الأجسام الطبيعية التي في الأرض(١)» وحكم على من اعتمد على الحساب في الأهلة بقوله: فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم بل يكون اتبع غير سبيل المؤمنين(٢).

الأتجاه الثاني: في إثبات الهلال وتحديد أوائل الشهور القمرية بالحساب الفلكي

١ ـ ذهب بعض المتأخرين من الفقهاء، وعلماء التفسير إلى استحسان الأخذ بالحساب الفلكي في تحديد هذه المواقيت، وعلل هذا البعض رأيه بأن إثبات أول شهر رمضان وأول شهر شوال هو كإثبات مواقيت الصلاة، حيث أجاز العلماء أن نعتمد على حساب علماء الفلك في صلواتنا الخمس كل يوم وقد استدلوا على ذلك بالحديث الذي روي عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له(٣)».

قال ابن سريج: إن قوله: «فاقدروا له» خطاب لمن خصه الله بالحساب، وقوله في رواية أخرى فأكملوا العدة خطاب للعامة(٤)، وعن مطرف أيضاً أن العارف بالحساب يعمل به في نفسه(٥).

---

١ ـ الفتاوي لابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

٢ ـ العقل والفقه في تفسير الحديث النبوي حول إثبات الهلال بالحساب الفلكي في هذا العصر لفضيلة الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية العدد ١١ ـ سنة ١٤١٦ هـ ص ٣ الفتاوي لابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٦٥.

٣ ـ أخرجه البخاري في الفتح جـ ٤ ص ٩٨ طبعة دار إحياء التراث العربي ومسلم جـ ٢ ص ٧٥٩ ط الحلبي.

٤ ـ عارضة الاحوذي شرح صحيح الترمذي جـ٣ ص ٢٠٧.

٥ ـ مواهب الجليل جـ٢ ص ٣٨٨، والمقدمات لابن رشد جـ١ ص ١٨٨.

ثم بين لنا ابن الصلاح ما قصده ابن سريج في عبارته السابقة فقال: «معرفة منازل القمر هي معرفة سير الأهلة، وأما معرفة الحساب فأمر دقيق يختص بمعرفته الآحاد، فمعرفة منازل القمر تدرك بأمر محسوس يدركه من يراقب النجوم وهذا الرأي الذي أراده ابن سريج.

وقد اختلف في النقل عنه في حكم من صام معرفة بالحساب عنده بثبوت الهلال ففي رواية عنه بالجواز ورواية أخرى بلزوم الصوم(١).

وعن بعض الحنفية لابأس بالاعتماد على قول المنجمين(٢) قال القشيري: إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى لولا وجود المانع كالغيم مثلاً فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي وليس حقيقة الرؤية مشروطة في اللزوم، فإن الاتفاق على أن المحبوس في المطمورة(٣) إذا علم بإتمام العدة أو الاجتهاد أن اليوم من رمضان وجب عليه الصوم(٤) وإذا لم ير الهلال ولا أخبره من رآه(٥)، من هذا يتضح لنا أن رؤية الهلال هي الأصل إذا أمكنت الرؤية، وإذا لم تمكن الرؤية لغيم أو غبار يمكن الاعتماد على الحساب الفلكي الدقيق والاستعانة به في تحديد أوائل الشهور العربية ومنها الصوم.

٢ ـ ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه

---

١ ـ فتح الباري حـ ٤ ص ٦٨.

٢ ـ عمدة القاريء بشرح صحيح البخاري حـ٩ ص ٢٣ طبعة دار إحياء التراث العربي، رسائل ابن عابدين حـ١ ص ٢٤٤.

٣ ـ المطمورة مكان تحت الارض ليخبأ فيه المال أو الحب، استعمل للسجن والمقصود أن كل من كان في موضع لايمكنه الاتصال بمن يعلمه عن دحول رمضان يدخل في حكم من كان في المطمورة.

٤ ـ عمدة القاريء شرح صحيح البخاري حـ٩ ص ٢٣.

٥ ـ المرجع السابق و إحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام حـ٢ ص ٢٠٥.

قال. «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين(١)».

وجه الدلالة من الحديث: إن الأمر باعتماد الرؤية جاء معللاً بعلة منصوصة وهي: أن الأمة أمية لاتكتب ولا تحسب والعلة تدور مع المعلول وجودا وعدما، فإذا وصلت الأمة إلى حال في معرفة هذا العلم باليقين في حساب أوائل الشهور وأمكن أن يثقوا به ثقتهم بالرؤية أو أقوى صار لهم الأخذ بالحساب في إثبات أوائل الشهور.

ويعجبني ما قاله فضيلة الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا في هذا الموضوع حيث قال: إن النظر إلى جميع الأحاديث النبوية الصحيحة الواردة في هذا الشأن وربط بعضها ببعض وكلها واردة في الصوم والإفطار يبرز العلة السببية في أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يعتمد المسلمون في بداية الشهور ونهايتها على رؤية الهلال بالبصر وبين أن العلة هي كونهم أمة أمية لا تكتب ولا تحسب أي ليس لديهم علم وحساب مضبوط يعرفون به متى يبدأ الشهر ومتى ينتهي؟ مادام الشهر القمري يكون تارة تسعة وعشرين يوماً وتارة ثلاثين. وهذا يدل بمفهومه أنه لو توافر العلم بالنظام الفلكي المحكم الذي أقامه الله تعالى بصورة لا تختلف ولا تتخلف وأصبح هذا العلم يوصلنا إلى معرفة يقينية بمواعيد الهلال في كل شهر، وفي أي وقت بعد ولادته تمكن رؤيته بالعين الباصرة إذا انتفت العوارض الجوية التي قد تحجب الرؤية فحينئذ لا يوجد مانع شرعي من اعتماد هذا الحساب(٢).

٣ ـ قديماً كانت النظرة إلى علم الفلك أنه مبني على الحدس والتخمين وأنه يمارس على أيدي العرافين والمنجمين والنظرة إليهم كانت على أنهم

---

١ ـ أخرجه البخاري في الفتح جـ٤ ص ١٠٢ طبعة دار إحياء التراث العربي، ومسلم جـ٢ ص ٧٦١ طبعة الحلبي.

٢ ـ العقل والفقه في تفسير الحديث النبوي حول إثبات الهلال بالحساب الفلكي لفضيلة الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا ص ١٢ مجلة الكلية عدد ١١ لسنة ١٤١٦ هـ.

سحرة،أما الآن فقد أصبح علم الفلك له أصول وقواعد قائمة على رصد دقيق بوسائل حديثةمحكمة تقرب الأبعاد الشاسعة إلى درجة يصعب على العقل تصورها حيث أقيمت محطات فضائية ثابتة تستقبل مركبات تدور حول الأرض فهل يمكن أن يشك بعد ذلك في صحة ويقين حساباته وأن يقاس هذا العلم في عصر الفضاء على ما كان عليه من البساطة و الظنية(١) في الماضي أعتقد أن فقهاءنا الأجلاء الذين عاشوا في العصور الماضية لو كانوا في عصرنا هذا لعدلوا عن آرائهم ولكانت نظرتهم الآن غير نظرتهم في العصور الماضية.

٤-أما بالنسبة لما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من استنكاره لعلم الفلك ومهاجمته لمن اشتغل به فأرى أنه يقصد ما كان يستخدمه العرافون والمنجمون في التدخل في علوم الغيب حيث استخدمه الكهنة والسحرة ومن أجل هذا كان حكمه عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:«من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد»حديث رواه أبو داود وابن ماجه(٢) فقد تبين تحريم الأخذ بأحكام النجوم علماً أو عملاً من جهة الشرع»(٣)

أما بالنسبة لحكمه على علم الفلك الحسابي الذي نحن بصدد الحديث عنه في موضوعنا هذا فهو العلم الذي بُني على أصول ثابتة ونظريات علمية دقيقة في حساب تحركات الأجرام وانضباطها وما ينتج عنها من آثار في الظواهر الفلكية فإن ابن تيمية يعتبره علماً صحيحاً فيقول:(فأما الحساب فهو معرفة أقدار الأفلاك والكواكب وصفاتها وتقاديرحركاتها وما يتبع ذلك فهذا في الأصل علم صحيح لا ريب فيه كمعرفة الأرض وصفاتها ونحو ذلك(٤).

---

١ ـ المرجع السابق.

٢ ـ سنن أبي داود حـ ٤ ص ١٥ طبعة دار الفكر تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، وسنن ابن ماجة جـ٢ ص ٣٣ رقم ٣٧٢٦ طبعة المكتبة العلمية.

٣ ـ الفتاوي لابن تيمية حـ٢٥ ص ٢٠٠.

٤ ـ الفتاوي لابن تيمية حـ٢٥ ص ١٨١.

ومن خلال هذا البحث تبين لي أن شيخ الأسلام ابن تيمية قد بحث ودرس في هذا العلم وأتقنه في حدود إمكانيات عصره فأتى لنا بمصطلحات ونظريات فلكية أقرها علماء الفلك في عصرنا هذا ونعطي مثالا لذلك حينما قال(١): (ومن معرفة الحساب الاستسرار والإبدار الذي هو الاجتماع والاستقبال(٢) فالناس يعبرون عن ذلك بالأمر الظاهر من الاستسرار الهلالي في آخر الشهر(٣) وظهوره في أوله، وكمال نوره في وسطه والحساب يعبرون بالأمر الخفي من اجتماع القرصين الذي هو وقت الاستسرار، ومن استقبال الشمس والقمر الذي هو وقت الإبدار فإن هذا يضبط بالحساب) كما نص في موضع آخر على أن اجتماع الشمس والقمر يكون قبل الإهلال، ويبين أن معرفة ما مضى من الكسوف والأهلة وما يستقبل منها كل ذلك ممكن بحساب دقيق كما ذكره الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا﴾(٤) وقال تعالى: ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾(٥).

وبهذا يتبين لنا السبب الذي جعل بعض من ينقل عن ابن تيمية الإطلاق في رد كلام الحاسب أنه نظر إلى رأيه من زاوية معينة ولو تتبع البحث والدراسة معه لتبين أنه من الذين يأخذون بالحساب الفلكي في ظاهرتي كسوف الشمس وخسوف القمر وأن له مكانة في علم الفلك يؤخذ برايه فيها.

٥ ـ أثر الخطأ في رؤية الهلال:

قد ينتج عن تواصل الغيم أكثر من شهر قبل رمضان أو شوال أو ذي

---

١ ـ الفتاوي لابن تيمية جـ٢٥ ص١٨٥.

٢ ـ الاستقبال هو استقبال القمر للشمس حينما يكون بدرا في منتصف الشهر حيث يقابل الشمس فيقع ضياء الشمس على وجهه المقابل للأرض فيعكسه على الأرض نورا.

٣ ـ أي اختفاء القمر فلا يرى قبل طلوع الشمس من جهة المشرق ولا يُرى بعد غروبها من المغرب فكأنه اختفى من السماء واستتر عنها.

٤ ـ سورة الأنعام الآية ٩٦.

٥ ـ سورة الرحمن الآية ٥.

الحجـة، أو عدم التحـري في رؤية الهلال خطأ في بداية رمضان ويترتب عليـه إفطار يوم منه، أو خطأ في بداية شـوال، ويترتب عليه إفطار يوم منه أو خطأ في بداية شـوال ويترتب عليه إفطار يـوم منه أو صيام يوم العيـد، أو خطأ في ذي الحجة يترتب عليه الوقوف بعـرفة في غير موعده، أو يقع في رؤية الهلال الوهم والاشتبـاه، وغلط الحس وأن الشاهدين ليسـا معصومين من الوهم وخـداع البصر، ولا من الكذب لغـرض أو مصلحـة شخصيـة ثبت ذلك بالتجـربة ولا سيما في هذا الزمان ذلك كمن يدعي رؤية الهلال بعـد غروب الشمس وهي قد كسفت لتوها قبل الغروب.

كذلك التشـويشات المستجدة على رؤيـة الهلال في هذا مثل انكدار الآفاق بسبب حركة المواصلات، وأبخـرة المصانع، وتأثير دخان الملاحة الجوية التي لا تخلو الأجـواء منها فدخـان الطائرات يشكـل قطعاً صغيرة متفرقـة تعكس ضـــوء الشمـس فتنير كما ينير الهلال فترى على شكل أهلة وهذا مشـــاهد ومحسوس فعندمـا تمر الطائرة فإن عمـود الدخان المنطلق منهـا يشاهد خطاً أبيض يحسبـه الرائي سحـابا ممتداً ثم ينقطع بعـد ذلك، فإذا غـربت الشمس واختفت وراء الأفق فإن هذه الأجسام الصغيرة بحكم ارتفـاعها لم تزل أشعة الشمس واقعة عليها لفترة بسيطة فترى كالأهلة.

فهـذه المستجـدات العصرية وأمثـالها قـد تركت أثراً محســوسـاً في التشـويش على رؤية الأهلة، فيجب الاحتياط من هذه المؤثرات تحقيقـاً للرؤية الصحيحة، وتخلصا من بلوى الرؤية الوهمية(١).

الشهادة إذا وقعت بشيء مستبعد عقـلاً أو عادة فإنها ترد ولا تقبل وهنا في هذه اللحظة يجب علينا أن نستعين بالحساب الفلكي ونعتمد عليه إذا أدى إلى نتيجـة قطعيـة في رؤية الهلال أو عدم الرؤيـة إذا كان هذا من الحســاب الثقـة الذين يعتمد عليهم في هذا العلم.

---

١ ـ الموانع الفلكية لدخول الأشهر الشرعية ص ٥٦ د/أحمد عبد العزيز اللهيب.

أكد لنا هذا المعنى ابن رشد فقال: إذا أغمى الهلال رجع إلى الحساب بمسير القمر والشمس وهو مذهب مطرف بن الشخير وهو من كبار التابعين، وحكى ابن سريج عن الشافعي أنه قال: من كان مذهبه الاستدلال بالنجوم ومنازل القمر ثم تبين له من جهة الاستدلال أن الهلال المرئي قد غمُ فله أن يعقد الصوم ويجزيه(١).

إن رد الشهادة في الحالات السابقة ليس هو من باب رد الشهادة بالحساب لذاته وإنما هو من باب رد الظني بالقطعي، ولذلك لم ترد الشهادة بقول الحاسب (لا يرى) إذا كان غير مقطوع به، لكنه موجود بعد غروب الشمس ولكن رؤيته عسيرة.

فالشهادة ردت لوقوعها بشيء مستحيل والشرع لا يأتي بالمستحيلات، لأن علمنا بغروب القمر قبل الشمس دليل قطعي على عدم وجوده في الأفق بعد غروبها، والعلم بوقت غروب القمر كالعلم بموعد غروب الشمس فطريقهما واحد، وإذا صح في أحدهما صحّ في الثاني، والتفريق بين حسابيهما في هذه المسألة أمر غير مقبول عقلاً، وبالذات بعد أن يسر الله لنا المراصد البصرية والأجهزة الأخرى المساندة لها المشتملة على تخزين منازل القمر بحسبانه الدقيق الذي قدره سبحانه لحركته دون زيادة أو نقصان، مع أن العاملين بتلك المراصد هم من المسلمين المتخصصين الذين لهم دراية في أماكن وجود القمر وجهة مطلعه واتجاه قوس نوره وقربه من الشمس ومقارنته لها وانفصاله عنها، ومقدار النور فيه إلى غير ذلك مما لا يحتاج في طلبه إلا تحريك آلة أو نظرة في كتاب فيجب علينا حينئذ الانتفاع بما سخره الله لنا وأوصله إلينا بصورة ميسرة لم يسبق لها مثيل من قبل.

لكل هذه الاعتبارات نستطيع أن نقول: إن علم الفلك أصبح ضرورياً في

---

١ ـ بداية المجتهد لابن رشد جـ١ ص ٢٨٤ طبعة دار الكتب العلمية الطبعة العاشرة. راجع يسالونك عن الدين والحياة ص ١٣٤ د. أحمد الشرباصي ومنحة المتعال في بيان ما يثبت به الهلال. محمد بن عوض الدمياطي.

حياتنا العملية لأن التجارب العملية أثبتت صدقهم لكل من يرى تقاويمهم ونحن الآن في أشد الحاجة إلى علمهم في حال وجود المانع من رؤية الهلال لأنه علم أصبح يقينياً، وإذا قلنا بالاعتماد على الحساب الفلكي فذلك بالشروط التي اشترطها الفلكيون أنفسهم وهي:

أ ـ أن لا يكون الحساب الفلكي من النوع التقريبي، بل يجب أن يكون من النوع الحقيقي الدقيق المبني على قواعد فلكية سليمة.

ب ـ أن يكون منتجاً لإحدى حالات الرؤية الثلاثة (الاستحالة، أو الإمكان، أو الواجب) كما لو كانت مدركة بالحس.

ج ـ أن يكون قد اتفق على نتيجة هذا الحساب للرؤية جمع من الفلكيين الحاسبين بحيث يؤمن تواطؤهم على الخطأ(١).

إن إثبات شهر رمضان وشوال هو كإثبات أوقات الصلوات الخمس قد ناطها الشارع كلها بما يسهل العلم به على البدو والحضر، وغرض الشارع من ذلك العلم بالأوقات لا التعبد برؤية الهلال ولا بتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، ولا التعبد برؤية ظل الزوال وقت الظهر ولا برؤية غروب الشمس، فغرض الشارع من مواقيت العبادة معرفتها، وما ذكره صلى الله عليه وسلم من نوط إثبات الشهر برؤية الهلال، أو إكمال العدة بشرط قد علله بكون الأمة أمية والآن قد زالت هذه الأمية بالعلم والمعرفة، ومن مقاصد بعثته إخراج الأمة من الأمية فقال تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾(٢). إننا كثيرا ما نردد أن الإسلام هو دين العقل، والعقل هو هذه القدرة التي خلقها الله فينا لنطل به على رحاب الحياة فنفيد منها ونفيدها بما

---

١ ـ الروابط الموضوعية بين الأهلة والمواقيت والحقوق الشرعية د. محمد عبدالله ص ٤٧، وبحوث الشيخ محمد أبو العلا الأستاذ بجامعة الأزهر ـ مجلة الأزهر ـ عدد ربيع الثاني سنة١٣٧٣ رمضان سنة ١٣٧٦ هـ.

٢ ـ سورة الجمعة الآية ٢.

نجمعه لأنفسنا من معارف وبما نصيبه من أساليب وأنظمة فكرية وعلمية.

إن القرآن الكريم أدق الدعوات للأخذ بأسباب العلم(١) قال تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾(٢) وقال تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾(٣).

ومن هنا يجب أن نعالج موضوع الأخذ بالحساب الفلكي في ضوء ما حققه هذا العلم من إنجازات رائعة في عصرنا انطلاقاً من مفهوم قول الله تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾(٤)

إن هناك أسبابا كثيرة تلزمنا أن نأخذ بالسبب الذي يجعل موقفنا واحداً في هذا الموضوع وهو توحيد بداية الشهور العربية حتى لا نظهر بالمستوى الذي لا يليق بأمتنا في مطلع هلال رمضان من كل عام وكان آخرها في العام الماضي نختلف حول بدايته ونهاينه أمام الأمم الأخرى فإذا وصلنا إلى حل هذه المشكلة نكون قد حققنا للأمة الإسلامية مكانتها بين الأمم. والحل جائز عقلاً وممكن شرعاً للاعتبارين الآتيين:-

الاعتبار الأول:- إن علماء الفلك قد أثبتوا أن أقصى مدة بين مطلع القمر في أقصى قطر إسلامي ومطلعه في أقصى قطر إسلامي آخر في قارتي آسيا وأفريقيا من شاطىء آسيا الشرقي لغاية شاطىء أفريقيا الغربي ما بين خط ١٢٠ شرق جرينتش إلى خط ١٥ غربها فلو ثبت الشهر في أي بلد من جهة الغرب كإقليم المغرب عند الشاطىء الغربي لأفريقيا وأبلغت به البلدان الإسلامية الأخرى ثبت الشهر في كل منها ولو كانت في أقصى الشرق

١ - إن لفظ «علم» بمشتقاته المختلفة ورد في القرآن أكثر من ثلثمائة مرة لأهميته والدعوة إليه والعمل به.

٢ - سورة الذرايات الآية ٢٠، ٢١.

٣ - سورة الزمر الآية ٩.

٤ - سورة يونس الآية ٥.

كأندونسيا بمعنى أن إذاعة الرؤية في المغرب عقب غروب الشمس تسمع في إندونسيا بعد غروب الشمس بتسع ساعات أي قبل شروق الشمس فيها بنحو ثلاث ساعات لأن ليلها اثنا عشر ساعة دائما وهو وقت كاف بالنسبة للصوم هذا مما يجعل توحيد البدء بالصوم بينهما في يوم معين أمراً ممكناً، إذ يكونان مشتركين في أجزاء من الليل عند ثبوت الرؤية والتبليغ بها، فيتمكنان من أداء الفريضة معاً بدءاً من الليلة الأولى بنية الصوم وتناول السحور قبل الفجر، غير انه إذا كان التباعد بين قطر إسلامي وآخر نائياً جداً(١) بحيث تستغرق المسافة الزمنية يوماً أو يزيد وجب عندئذ اختلاف المطالع بينهما لهذا الوضع الخاص، ذلك لأن توحيد يوم البدء بالصوم في مثل هذه الحالة محال، إذ لايتم ثبوت رمضانية الشهر بالنسبة لأحدهما إلا وهم في رائعة النهار أو في ضحاه فأوجب الوضع استثناء مثل ذلك القطر من عموم الحكم حتما لاستحالة التكليف بالأداء قبل ثبوت الوجوب في زمنهم(٢).

بهذا يكون العلم هو الذي وجه الإنسان إلى هذه الظواهر الإلهية في هذا الكون للانتفاع بها وتسخيرها لمصلحته ولكي تنتفع البشرية به، والعلم ليس من خلق الإنسان، وإن كان الإنسان هو الذي يعلم. إن العلم هو عبارة عن جملة هذه القوانين الثابتة التي خلقها الله في هذا الكون ودور الإنسان هو في اكتشاف هذه القوانين وليس في خلقها.

الاعتبار الثاني: إذا كان من المقرر شرعاً أن أمر الحاكم الأعلى المسلم في كل فصل مجتهد فيه كمسألة اختلاف المطالع يرفع النزاع ويرجح أحد النظرين إذا كان يعتقد بأحقيته ورجحانه، وحينئذ يجب على المسلمين جميعاً الامتثال لحكمه والعمل بمقتضاه ولا تجوز مخالفته شرعاً توحيداً لأمر المسلمين وهذا بالإجماع(٣).

---

١ ـ قد يكون غير إسلامي وإن كان يقيم فيه بعض المسلمين

٢ ـ بحوث في الفقه المقارن ص ٤٠٣ د. فتحي الدريني.

٣ ـ المرجع السابق ص ٤٠٤ وبحث للمرحوم الأستاذ الشيخ محمد السايس في مجلة البحوث بالازهر، والمؤتمر الثالث ص ٩٥ وما بعدها الروابط الموضوعية بين الأهلية والمواقيت =

إن المسألة مازالت تطرح بهذا الشكل كأن هناك انفصالاً بين الشريعة والعلم وكأن هذه القوانين العلمية الثابتة ليست من خلق الله جل وعلا فكثير من المؤتمرات الإسلامية التي عقدت وبحثت هذا الموضوع نادت بقراراتها وتوصياتها بحل هذه المشكلة.

إن منشأ هذه الحيرة هو عدم وضوح قدرتنا على التوفيق بين العلم والشرع في تحديد أوائل الشهور ورأي العلم في هذا الشأن. نسأل الله أن يرزق أمة الإسلام سلاماً يحفظ حياتها ويوحد كلمتها إنه نعم المولى ونعم النصير.

توصية: الأخذ بالتقويم الهجري بدلا من التقويم الميلادي وغيره.

إن التاريخ ضروري للأمم، ولكل أمة من الأمم تاريخ تحتاج إليه في معاملاتها ومعرفة أزمنتها وسائر أمورها تنفرد به دون غيرها من الأمم وإن الأخذ بالتقويم الميلادي وغيره جعلنا نأخذ بكلمات استمدت من أسماء ملوك رومانيين أو من آلهة الإغريق فشهر أغسطس أخذ اسمه من الأمبراطور صاحب هذا الاسم، ويوليو مأخوذ من اسم يوليوس قيصر، وأكتوبر معناه الشهر الثامن وإن كان حالياً الشهر العاشر(١) وهكذا لم يقتصر الأمر على هذا بل تعدى إلى أن صار كثير من أبنائنا يجهلون التقويم الهجري ونخشى عليهم مستقبلاً حتى يصل بهم الأمر إلى عدم معرفة الأشهر الحرم ومكانتها عند الله التي كرمها الله في كتابه الكريم حيث قال: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين

= والحقوق الشرعية د. عبدالله محمد عبدالله ص ٤٦ و قد وضح هذه المسألة من الناحية الفلكية توضيحاً تاما من أراد المزيد فليرجع إليه.

١ ـ الأزمنة والأنواء ص ٤٩ ـ ٥٣ ومن ص ١٣٧ ـ ١٧٥، مجلة الأزهر ربيع الأول وصفر ١٣٧٦ هـ (الروابط الموضوعية بين الأهلة والمواقيت والحقوق الشرعية ص ٤٥ د. عبدالله محمد عبدالله.

القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾.(١) وقد استنبط الفقهاء منها الأحكام الآتية:

١ ـ إن السنة المعتبرة في سائر الأحكام هي السنة القمرية وإنه واجب على المسلمين بحكم هذه الآية أن يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم وزكواتهم وسائر أحكامهم السنة العربية بالأهلة ولايجوز لهم اعتبار السنة العجمية والرومية استنباطاً من قوله تعالى: ﴿في كتاب الله﴾ إما حملاً على أن المراد به القرآن الكريم وإذا كان كذلك كان الحكم مكتوباً في القرآن، وإما حملاً على معنى فيما أوجبه الله وحكم به فيكون واجباً على المعنيين الأخذ به دون غيره.

٢ ـ يؤخذ من قوله تعالى ﴿يوم خلق السموات والأرض﴾ أي أن هذ الحكم ثابت ومقرر يوم خلق السموات والأرض.

٣ ـ أجمع العلماء على أن الأشهر الحرم ـ هي ذو القعدة وذوالحجة والمحرم ورجب ـ وأن المعصية فيها أشدُ عقابا والطاعة فيها أكثر ثوابا.

٤ ـ إن الأخذ بمبدأ التقويم الهجري مع تأكيد فضيلة الأشهر الحرم والحث على فعل الطاعات والزجر عن اقتراف القبائح يعزز مكانة هذه الأشهر الحرم في النفوس فتتحقق الحكمة التي من أجلها خصصت هذه الأوقات بمزيد من التعظيم وذلك معنى قوله ﴿فلاتظلموا فيهن أنفسكم﴾(٢).

٥ ـ إن أخذ الحكومات الإسلامية والتعامل بينها بمبدأ التقويم الهجري يكون تذكيراً لهم بقدسية الأشهر الحرم فيحملهم ذلك على منع التظالم والتحارش فيما بينهم ويكفون عن التقاتل فتحقن دماء المسلمين. بهذا نكون قد حققنا للأمة الإسلامية مكانتها وعزتها وخصوصيتها بالأشهر المباركة التي عظمها الله في كتابه الكريم لتكون إحياء وتمجيداً لكل مناسبة دينية تتجدد مع بداية كل شهر قمري.

---

١ ـ سورة التوبة الآية ٣٦ .

٢ ـ تفسير الفخر الرازي حـ٤ ص ٦٣٤، تفسير البغوي حـ٢ ص ٢٨٩ طبعة دار المعرفة بيروت.

ولعلنا نجد فيما أوردناه مايبصرنا بحقيقة مسئولياتنا ومافي تراث أمتنا من صفاء وسمو غاية وقصد.

أهم المراجع الأصلية

أولاً القرآن الكريم

١ ـ الأساس في التفسير سعيد حوى طبعة دار السلام للطباعة والنشر.

٢ ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي/ عبدالله بن عمر البيضاوي طبعة دار الجيل سنة ١٩١١م.

٣ ـ تفسير أبوالسعود المسمى إرشاد العقل إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود محمد بن محمد العمادي.

٤ ـ التفسير المسمى معالم التنزيل للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود النبوي الشافعي طبعة دار المعرفة ـ الثانية.

٥ ـ تفسير الفخر الرازي المسمى بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب للإمام محمد الرازي طبعة دار الفكر.

٦ ـ الجامع لأحكام القرآن للإمام محمد بن أحمد القرطبي طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت.

ثانياً: السنة النبوية:

٧ ـ سنن أبي داود للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني طبعة دار الفكر تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

٨ ـ سنن النسائي شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي طبعة دار الكتب العلمية.

٩ ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الحكام محمد بن إسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير طبعة دار الجيل.

١٠ ـ صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري بشرح النووي طبعة دار الفكر بيروت والحلبي.

١١ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي طبعة دار الكتاب العربي ـ الثالثة.

ثالثاً: الفقة المذهبي

أ ـ الفقه الحنفي:

١٢ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للعلامة الفقيه علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الطبعة الثانية ـ دار الكتب العلمية.

١٣ ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي طبعة دار الكتاب الإسلامي ـ الطبعة الثانية.

١٤ ـ حاشية ابن عابدين خاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين على الدر المختار ـ الطبعة الثانية دار الفكر.

١٥ ـ فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام على الهداية طبعة دار الفكر الثانية.

ب ـ الفقه المالكي:

١٦ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد محمد بن أحمد المعروف بابن رشد الحفيد ـ طبعة دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٨.

١٧ ـ بلغة السالك لأقرب المسالك للشيخ أحمد الصاوي على الشرح الصغير ـ طبعة دار الفكر سنة ١٢٢١هـ.

١٨ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير للعلامة الشيخ شمس بن عرفة الدسوقي طبعة دار الفكر.

١٩ ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للعلامة أحمد الدردير طبعة ١٤١٠هـ، تحقيق د. مصطفى كمال وصفي.

٢٠ ـ المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس رواية سحنون بن سعيد التنوخي ـ الطبعةُ الأولى طبعة السعادة ـ مصر.

٢١ ـ مواهب الجليل بشرح مختصر خليل المعروف بالحطاب تأليف أبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن المعروف بالحطاب ـ طبعة دار الفكر.

جـ ـ الفقه الشافعي:

٢٢ ـ الأم للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي ـ طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر تصحيح محمد زهدي النجار.

٢٣ ـ حاشية قليوبي على شرح المنهاج، شهاب الدين القليوبي الشافعي ـ طبعة دار إحياء الكتب العربية (الحلبي).

٢٤ ـ حاشية البجيرمي على المنهج (البجيرمي الشافعي) الطبعة الأولى.

٢٥ ـ المجموع للإمام النووي شرح المهذب للإمام أبي بكر زكريا محي الدين بن شرف النووي طبعة دار الفكر.

٢٦ ـ نهاية المحتاج شرح المنهاج للإمام شهاب الدين أحمد بن محمد الرملي الشافعي. الطبعة الأولى دار الفكر سنة ١٤٠٤هـ.

د ـ الفقه الحنبلي:

٢٧ ـ منتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى للشيخ منصور بن يونس إدريس البهوتي بدون طبعة.

٢٨ ـ المغني والشرح الكبير للإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي طبعة دار الفكر الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٢٩ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي.

رابعاً: كتب فلكية وفقهية حديثة:

٣٠ ـ استخدام الحسابات الفلكية في إثبات الرؤية الشرعية للهلال د/ صالح العجيري.

٣١ ـ تقويم العرب في العصر الجاهلي د/عبدالمحسن الحسيني طبعة ١٩٦٣.

٣٢ ـ التقويم الهجري، د/ صالح العجيري ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨.

٣٣ ـ الجغرافيا الفلكية د/ شفيق عبدالرحمن علي ـ طبعة دار الفكر العربي.

٣٤ ـ الحلول الفقهية لمشاكل المناطق الجغرافية/ عبدالستار أبو غدة طبعة النادي العلمي بالكويت.

٣٥ ـ الإسلام وارتياد القمر د/ سعدي ياسين ـ الطبعة الأولى.

٣٦ ـ سرور النفس بمدارك الحواس الخمس أبوالعباس أحمد بن يوسف التيفاس.

٣٧ ـ الفجر الصادق والفجر الكاذب د/ عيسى علي عيسى.

٣٨ ـ المواقيت والقبلة د/ صالح العجيري ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨.

٣٩ ـ مقدمة في علم الفلك د/عبدالحميد محمود سماحة. الطبعة الأولى.

٤٠ ـ الموانع الفلكية لدخول الأشهـر الشرعية واعتمادها عند الفقهاء المسلمين. د/ أحمد عبدالعزيز اللهيب.

٤١ ـ الروابط الموضوعيـة بين الأهلة والمواقيت والحقوق الشرعيـة د/ عبدالله محمد عبدالله.

٤٢ ـ بحـوث فقهيـة مقارنـة في الفقه الإسـلامي وأصـوله د/ محمـد فتحي الدريني طبعة ١٩٩٤.

٤٣ ـ فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة د/ بكر بن عبدالله أبو زيد.



زكاة المال الحرام

د. محمد عبد الغفار الشريف *

تناول البحث في العدد السابق:

نظرة الإسلام إلى العمل، والمجالات التي يباح العمل فيها، ثم بين مداخل الحلال والحرام في الرزق، وفرق بين الحرام والشبهة، وبين أسباب الاشتباه في المكاسب، وحكم تعاطي الشبهات، ثم عرج بعد ذلك على موضوع البيع الباطل والفاسد، وبين اختلاف العلماء فيهما، ثم ذكر عطايا الحكام وحكمها، ثم بين ماذا يعمل من يريد التوبة من الكسب الحرام؟

واقتضاه البحث أن يتكلم عن أثر التصرف في أملاك الآخرين، وقسمها إلى تصرفات قولية وفعلية، وبين ما يترتب على كل منهما من أحكام فقهية، ذاكراً في ذلك مذاهب العلماء وأدلتهم، مع ترجيح ما يعضده الدليل....

وهذه هي تتمة البحث في جزئه الثاني:

* عميد كلية الشريعة ـ جامعة الكويت

١٧ ـ نماء المال الحرام:

والمقصود بالنماء الزيادة الحاصلة بالعين أو منها، وهو ينقسم إلى نماء متصل كالسمن والجمال، ونماء منفصل كالولد واللبن والبيض.. الخ(١).

اتفق العلماء على أن نماء المال الحرام ملك لصاحب الأصل، ولكن اختلفوا في تضمين الغاصب بدل النماء عند تلفه.

قال الحنفية، والمالكية في الراجح عندهم: أن الزيادة الحادثة في المغصوب في يد الغاصب، سواء أكانت متصلة به كالسمن والجمال، أو منفصلة عنه كالولد واللبن وثمرة البستان والصوف ونحو ذلك أمانة في يد الغاصب، فإن هلك فلا ضمان عليه، إلا بالتعدي عليها كالإتلاف أو الاكل أو البيع، أو بالامتناع عن أدائها بعد طلبها من مالكها، لان الزيادة ليست مغصوبة لفقدان شرط الإزالة من يد المالك، لأنها لم تكن في يده وقت الغصب.

وقال الشافعية والحنبلية: زوائد المغصوب في يد الغاصب مضمونة ضمان الغصب إذا تلف شيء منها في يده، سواء أكانت الزيادة متصلة مثل السمن وتعلم الصناعة وغيرها، أو منفصلة كثمرة الشجرة وولد الحيوان، لان الزوائد ملك للمغصوب منه، وقد صارت في يد الغاصب بالغصب، فتضمن بالهلاك أو التلف كأصلها الذي تولدت منه، باعتبار أن الغاصب تسبب في ذلك بسبب محظور وهو الغصب(٢).

والراجح عندي ـ والله أعلم ـ مذهب الشافعية والحنابلة لما يلي:

١ـ لأن الزيادة الحاصلة في المغصوب إنما هي نماء ملك المالك،، والحال أنه لم يحدث أي سبب ناقل لملكيتها عنه، ولما كان الغاصب لايزال يضع يده

(١) المطلع للبعلي ٢٢٥ ، الفقهية للبركتي ٥٢٥، التوقيف للمناوي ٧١١.

(٢) تبيين الحقائق ٥/٢٢٢، طريقة الخلاف للأسمندي ٢٥٥، الشرح الصغير ٥/٧٠، الإفصاح لابن هبيرة ٢/٢٨، المحلي على المنهاج ٣/٣١، حلية العلماء للشاشي ٥/٢٢٥، كشاف القناع ٤/٨٧، نظرية الضمان للزحيلي ١٢٢.

العادية على الأصل، وهي يد ضمان، فيده على الفرع يد ضمان أيضا.

٢ ـ إن تضمين الغاصب الزيادة يعتبر بمثابة ردع للغاصب من التمادي في الغصب والاستمرار فيه، لأنه حينئذ سيكون مسؤولا قبل المالك عن أي شيء يطرأ على هذه الزيادة، إضافة إلى حرمان المالك من استغلالها لصالحه، مما يترتب عليه إضرار بملك المالك وهو إثراء غير مشروع(١).

ويعضد هذا الرأي إيجاب القيمة في لبن وبيض وصوف صيد الحرم عند جمهور العلماء، ومنهم الحنفية.

ونص المالكية على أن البيض فيه عشر دية الأم، ما لم يخرج منه فرخ ويستهل ويموت، فإنه حينئذ تلزمه الدية كاملة. وهذا الأخير متفق عليه(٢).

من أن حق الله مبني على المسامحة بعكس حقوق الناس(٣).

قال ابن حزم ـ رحمه الله ـ:

ومن عجائب الدنيا: قول الحنفيين أن الكراء للغاصب والغلة، ولا يضمن ولدها الموتى، ثم يقولون فيمن صاد ظبية في الحرم فأمسكها ولم يقتلها، حتى إذا ولدت عنده أولادا فماتوا ولم يذبحهم: إنه يجزيها ويجزي أولادها ـ فلو عكسوا لأصابوا وما ألزم الله تعالى صائد الظبية ضمانها ـ عاشت أو ماتت ـ إلا أن يقتلها عامدا، وإلا فلا(٤).

١٨ ـ منافع المال الحرام:

المقصود بالمنافع الحاصل من الشيء، إذا كان منفصلا عنه، غير متولد

(١) المغني لابن قدامة ٥/٣٩٩، المحلى ٨/٥٧٢، الغصب لشرارة ٥١.

(٢) انظر الموسوعة الفقهية ٢/١٨٩ والمراجع المذكورة هناك.

(٣) انظر «المنثور للزركشي ٢/٥٩، الأشباه والنظائر لابن نجيم ٢٨٨».

(٤) المحلى ٨/٥٧٣.

منه ككسب العبد، وسكنى الدار، وأجرة الدابة(١).

قال العز بن عبدالسلام ـ رحمه الله ـ:

وأما المنافع فضربان: أحدهما منفعة محرمة، كمنافع الملاهي والفروج المحرمة واللمس والمس والتقبيل والضم المحرم، فلا جبر لهذه المنافع احتقارا لها، كما لا تجبر الأعيان النجسة لحقارتها، فإن استوفى شيئاً منها بغير مطاوعة من ذي المنفعة فلا يجبر شيء منها، إلا مهر المزني بها كرها أو شبهة، ولا يجبر مثل ذلك في اللواط لأنه لم يتقوم قط فأشبه القبل والعناق.

الضرب الثاني: أن تكون المنفعة مباحة متقومة، فتجبر في العقود الفاسدة والصحيحة، والفوات تحت الأيدي المبطلة والتفويت بالانتفاع، لأن الشرع قد قومها ونزلها منزلة الأموال، فلا فرق بين جبرها بالعقود وجبرها بالتفويت والإتلاف، لأن المنافع هي الغرض الأظهر من جميع الأموال، فمن غصب قرية أو دارا قيمتها في كل سنة ألف درهم، وبقيت في يده سبعين سنة ينتفع بها منافع تساوي أضعاف قيمتها، ولم تلزمه قيمتها لكان ذلك بعيدا من العدل والإنصاف الذي لم ترد الشريعة بمثله ولا بما يقاربه، وهذا كله في منافع الأعيان المملوكة(٢).

وقد اختلف العلماء في منافع الغصب، فقال أبو حنيفة: هي غير مضمونة، لأن المنفعة ليست بمال ـ عندهم ـ ولأن المنفعة الحادثة على يد الغاصب لم تكن موجودة في يد المالك، فلم، يتحقق فيها معنى الغصب، لعدم إزالة يد المالك عنها. واستثنى متأخرو الحنفية ثلاثة أشياء، فيوجبون فيها أجر المثل، وهي:

أن يكون المغصوب وقفا، أو ليتيم، أو معدا للاستغلال، بأن بناه صاحبه أو اشتراه لذلك الغرض(٣).

---

(١) القواعد للزرقا ٤٢٩.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ١٥٤.

(٣) المبسوط ١١/ ٧٨، تبيين الحقائق ٥/ ٢٣٣، حاشية الشلبي ٥/ ٢٣٤.

قال ابن نجيم ــ رحمه الله ــ:

منافع الغصب لا تضمن إلا في ثلاث: مال اليتيم، ومال الوقف، والمعد للاستغلال.

منافع المعد للاستغلال مضمونة إلا اذا سكن بتأويل ملك أو عقد كبيت سكنه أحد الشريكين في الملك، أما الوقف إذا سكنه أحدهما بالغلبة بدون إذن الآخر، سواء كان موقوفا للسكنى أو للاستغلال فإنه يجب الأجر، ويستثنى من مال اليتيم مسألة: سكنت أمه مع زوجها في داره بلا أجر ليس لهما ذلك ولا أجر عليهما. كذا في وصايا القنية. لا تصير الدار معدة له بإجارتها إنما تصير معدة إذا بناها لذلك أو اشتراها له، وبإعداد البائع لا تصير معدة في حق المشتري الغاصب، إذا آجر ما منافعه مضمونة من مال وقف أو يتيم أو معدة للاستغلال، فعلى المستأجر المسمى أجر المثل ولا يلزم الغاصب أجر المثل، إنما يرد ما قبضه من المستأجر.

السكنى بتأويل عقد كسكنى المرتهن لو استأجرها سنة بأجر معلوم فسكنها سنتين ودفع أجرتها ليس له الاسترداد، والتخريج على الأصول يقتضي أن له ذلك إن لم تكن معدة، لكونه دفع ما ليس بواجب فيسترده إلا إذا دفع على وجه الهبة فاستهلكه المؤجر(١).

أما المالكية فلهم في المسألة تفصيل، لخصه ابن جزي بقوله:

في غلة الشيء المغصوب، أما إذا كانت الغلة ولادة كنتاج البهائم وولد الأمة فيردها الغاصب مع الأم باتفاق، وإن وطىء الجارية فعليه الحد وولده منها رقيق للمغصوب منه، وأما إن كانت غير ذلك ففيها خمسة أقوال:

قيل يردها مطلقا لتعديه وفاقا للشافعي.

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ٣٤٠، وهذا هو المعتمد للفتوى عند المتأخرين «انظر غمز العيون البصائر للحموي ٢/ ١٠٠، نزهة النواظر لابن عابدين ٣٤٠».

وقيل لا يردها مطلقا لأنها في مقابلة الضمان الذي عليه.

وقيل يردها في الأصول والعقار لأنه مأمون، ولا يتحقق الضمان فيه، دون الحيوان وشبهه مما يتحقق فيه الضمان.

وقيل يردها إن انتفع بها ولا يردها إن عطلها وفاقا لأبي حنيفة.

وقيل يردها إن غصب المنافع خاصة ولا يردها إن غصب المنافع والرقاب(١).

والمعتمد عند المتأخرين أن الغاصب يضمن منافع الأموال من دور وأرض بالاستعمال ـ فقط ـ ولا تضمن حال الترك، أي تضمن بالتفويت لا الفوات. ولا يضمن في الدواب والعبيد ما نشأ عن تحريك، حيث استعمل أو أكري. هذا إذا غصب ذات الشيء، أما إذا غصب المنفعة ـ فقط ـ ويسمى بالتعدي عندهم، فيضمن المنافع بمجرد فواتها على صاحبها، وإن لم يستعملها، كأن يغلق الدار ويحبس الدابة ونحوهما(٢).

وقال الشافعية والحنابلة: يضمن الغاصب منفعة المغصوب، عليه أجر المثل، سواء استوفى المنافع أم لا، وسواء أكان المغصوب عقارا أم منقولا، لأن المنفعة مال متقوم، فوجب ضمانه كالعين المغصوبة ذاتها(٣).

قال في نهاية المحتاج:

وتضمن منفعة الدار والعبد ونحوهما من كل منفعة يستأجر عليها بالتفويت ـ أي بالاستعمال ـ والفوات ـ وهو ضياع المنفعة من غير انتفاع

---

(١) القوانين الفقهية ٢١٧، انظر بداية المجتهد ٨/١٧٦.

(٢) العدوي على شرح الرسالة ٣/ ٥٧٤، الشرح الكبير ٣/٤٤٨، البهجة للتسولي ٢/ ٣٤٤، ٣٥١، الشرح الصغير ٥/ ٧٠، ٨٦.

(٣) فتح العزيز للرافعي ٢/ ٢٦٢، قواعد الأحكام ١/ ١٥٤، كتاب الروايتين للفراء ١/ ٤١١، شرح ١٠٣الزركشي على الخرقي ٤/ ١٨٢.

كإغلاق الدار ـ في يد عـادية، لأن المنافع متقومة، فضمنت بالغصب كـالأعيان، سواء أكان مع ذلك أرش نقص أم لا. فلو كان للمغصوب أجرة متفاوتة في المدة ضمن كل مدة بما يقابلها(١).

والراجح عندي ـ والله أعلم ـ مذهب الشافعية والحنابلة لما يلي:

١ ـ قوله ـ ﷺ ـ «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»(٢).

قال الطيبي ـ رحمه الله ـ أي ما أخذته اليد ضمان على صاحبها، والإسناد إلى اليد على المبالغة، لأنها هي المتصرفة(٣).

٢ ـ أن المنافع هي الغـرض الأظهـر مـن جميع الأمـوال، ولذا قـومهـا الشرع، ونزلها منزلة الأمـوال، وأجـاز العقـد عليهـا، فـلا فـرق بجبرها بالعقـود وجبرها بالتفويت(٤).

٣ ـ أن المنفعة تضمن بالبدل في العقد الفاسد، فضمنت بالغصب كالأعيان، يبين صحة هذا أنها تحل محل الأعيـان بدلالة جواز العقـد عليها، وأنها تضمن بالمسمى في العقد الصحيح، وبالمثل في الفاسـد، وتصح هبتها والوصية بها كالأعيان سواء، فيجب أن تساويها في باب الضمان(٥).

٤ ـ ويتعضد ما اخترناه بما إذا غصب جارية فولدت في يده، أو شجرة فأثمرت في يده، فإنه يضمن الولد والثمر ـ كما مر معنا ـ (٦)، وكذا يجب أن تكون

---

(١) نهاية المحتاج ٥/١٦٨، وانظر «تحفة المحتاج للهيتمي ٦/٢٩».

(٢) رواه أحمد وأصحـاب السنن إلا النسـائي، وصححـه الحاكم «نيل الأوطار للشـوكـاني ٥/٢٣٥».

(٣) شرح الطيبي على المشكاة ٦/١٣٤ «وانظر المرقاة للقاري ٦/١٢٠، تحفة الأحوذي ٤/٤٨٢».

(٤) انظر «قواعد الأحكام ١/١٥٤، نهاية المحتاج ٥/١٦٨».

(٥) كتاب الروايتين للفراء ٢/٤١٢، وانظر «فتح العزيز ١١/٢٦٢، المغني ٥/٤٣٥».

(٦) انظر ص ١٨.

المنافع(١).

وأما استدلال الحنفية ومن وافقهم بقول النبي ﷺ «الخراج بالضمان»(٢) فمردود عليه بما يلي:

١ ـ هذا الحديث ورد في خراج الغلام المبتاع، لما أراد المشتري فسخه بعد استعماله، لما تبين به العيب. وقد قامت القرائن على قصر ظاهر العموم على سببه، للاتفاق على أن ظاهر عمومه مهجور، لورود صور بلزوم الخراج مع الضمان، كما في المصراة ولقيام الأدلة القاطعة بتحريم أكل مال المسلم، فكذا ما يستفاد منه.

وقولكم «ملك من وجه محظور» لا يصح بعد إباحة الشارع له ـ كما ادعيتم ـ وجعله في مقابلة الضمان فكان قياس ما ذهبتم إليه جواز التصدق به.

ويحتمل أن يراد بالضمان ضمان ما جني عليه وهو في يد الغاصب(٣).

٢ ـ قال القاضي أبو بكر بن العربي ـ رحمه الله ـ:

أما الغاصب فاختلف الناس فيه، فمنهم من حمله على الملك، وجعل له الخراج بالضمان، ومنهم من قطعه عنه، وحكم عليه برد كل ما اغتل.

واختلف علماؤنا ـ أي المالكية ـ فيها على خمسة أقوال. والحق أحق أن يتبع، لا يجوز أن يلتحق مطيع بعاص، ولا ظالم بعادل. ولا حجة في عموم الحديث، لأنه ليس من قول النبي ﷺ وإنما هي أخبار عن قضية في عين،

---

(١) طريقة الخلاف ٢٥٩ بتصرف.

(٢) رواه أصحاب السنن وأحمد والشافعي وغيرهم، قال الترمذي. حديث حسن «الهداية ٧/٣٣٣» والمقصود بالخراج: الحاصل من الشيء، إذا كان منفصلا عنه غير متولد منه «المرقاة ٦/٨٩، القواعد للزرقا ٤٢٩».

(٣) الروض النضير للسياغي ٣/٤٠٤ بتصرف يسير «انظر السيل الجرار ٣/٣٥٢».

فـلا ترى حقيقـة الحال لها، فإذا حصلـت على صـورة بالإجماع لم تدخل تحتها أخرى إلا بالنظر، ولا نظر يلحق العاصي بالمطيع بحال(١).

٣ ـ أفتى المتأخـرون من الحنفيـة بوجوب ضمان المنافـع، إذا كان المغصـوب وقفا أو مال يتيم أو معدا للاستغلال، استـوفاها أو لم يستوفها، لما فسدت ذمم الناس، وكثر الطمع، وقل الورع، وذلك زجراً للناس عن العدوان.

قال الشيخ مصطفى الزرقا: واستنادا إلى العلة نفسها نستطيع أن نقول: إن قواعـد الاجتهاد الحنفي تتقبل مبدأ تضمين بدل منافع المغصـوب مطلقا في جميع الأمـوال، لا في هذه الأنواع الثلاثة ـ فقـط ـ لازدياد فساد الذمم وكثـرة الطمع في أموال الغير والتجاوز على الحقوق(٢).

ومما سبق يتبين لنـا أن منافع المغصـــوب ـ المال الحرام ـ ملك للمالك الأصلي، وانها لا تدخل في ملك الغاصب إلا بالتفويت، لانه قد انتفع بها، ووجب ضمانها عليه. إلا على رأي الحنفية، فإن منافع المغصوب ملك للغاصب(٣).

١٩ ـ إرث المال الحرام:

قال الغزالي ـ رحمه الله ـ:

من ورث مالا ولم يدر أن مورثه من أين اكتسبـه أمن حلال أم من حرام ولم يكن ثم علامـة، فهو حلال باتفاق العلماء، وإن علم أن فيـه حراما وشك في قدره أخرج مقدار الحرام بالتحري، فإن لم يعلم ذلك ولكن علم أن مورثه كان يتولى أعمالا للسلاطين واحتمل أنه لم يكن يأخـذ في عمله شيئا، أو كان قد أخذ ولم يبق في يده منه شيء لطول المدة، فهذه شبهة يحسن التورع عنها ولا يجب،

(١) عارضة الاحوذي لابن العربي ٦/٢٨.

(٢) المدخل الفقهي العام ٢/٩٢٧، وانظر «الغصب لشرارة ١٤٤».

(٣) انظر «طريقة الخلاف ٢٥٩، إيثار الانصاف ٢٥٨».

وإن علم أن بعض ماله كان من الظلم فيلزمه إخراج ذلك القدر بالاجتهاد.

وقال بعض العلماء: لا يلزمه والإثم على المورث، واستدل بما روي أن رجلا ممن ولي عمل السلطان مات، فقال صحابي: الآن طاب ماله: أي لوارثه.

وهذا ضعيف، وكيف يكون موت الرجل مبيحا للحرام المتيقن المختلط ومن أين يؤخذ هذا؟ نعم إذا لم يتيقن يجوز أن يقال: هو غير مأخوذ بما لا يدري، فيطيب لوارث لا يدري أن فيه حراما يقينا(١).

قال السيد الحسيني ـ رحمه الله ـ تعليقا على قول الغزالي «أي لوارثه» وقد يقال إنه من أين يؤخذ قوله أي لوارثه من قوله المذكور، فانه يحتمل أن يقال إن معناه الآن طاب ماله أي أمن من اختلاط الحرام فطاب، وكان قد عهد منه أنه لم يخلط ماله بما كان يأخذ من عمل ذلك السلطان، ولكنه مادام كان حيا كان يخاف منه الاختلاط، فلما مات أمن ماله من ذلك. فإذا تأملت ما ذكرنا اتضح لك وجه تفسير قوله إن صح عنه ذلك. وأيضا فهذا مدرج فليكشف عن حال من أدرج هذه الزيادة وإن كان ثقة قبلت منه وإلا فلا(٢).

٢٠ ـ حكم معاملة من في ماله حرام:

وينقسم حالهم إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون الحرام قائما بعينه عند الغاصب أو السارق أو شبه ذلك، فلا يحل شراؤه منه، ولا البيع به إن كان عينا، ولا أكله إن كان طعاما،

---

(١) الحياء ٢/١٦٦ «وانظر الحلال والحرام للوليدي ٦٥ وما بعدها فقد فصل الأمر تفصيلا جيدا، إتحاف السادة المتقين ٦/٩٩، مجموع فتاوي شيخ الإسلام ٢٩/٢٧٩».

أما ابن جزي المالكي فقد قال: الميراث إن كان الميت كسبه من حلال فهو حلال للوارث ـ إجماعا ـ وإن كان كسبه من حرام فاختلف هل يحل للوارث أم لا؟ «القوانين الفقهية ٦٥ ١».

(٢) إتحاف السادة المتقين ٦/٩٩.

ولا لبسه إن كان ثوبا، ولا قبول شيء من ذلك هبة، ولا أخذه في دين، ومن فعل شيئا من ذلك فهو كالغاصب.

القسم الثاني: أن يكون الحرام قد فات من يده، ولزم ذمته فله ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون الغالب على ماله الحلال، فكره معاملته جمهور العلماء، وأجازها جمع من علماء السلف، وحرمها بعضهم.

الحالة الثانية: أن يكون الغالب على ماله الحرام، فكره معاملته جمهور العلماء، ولكن كراهية هذه أشد مما قبلها، وحرمها كثيرون منهم أصبغ والغزالي وابن الجوزي وآخرون من كل مذهب من المذاهب، وأجازها بعض السلف.

سئل الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ عن معاملة من غالب ماله حرام، مثل المكاسين وأكلة الربا؟

فأجاب: الحمد لله. إذا كان في أموالهم حلال وحرام، ففي معاملتهم شبهة، لا يحكم بالتحريم إلا إذا عرف أنه يعطيه ما يحرم إعطاؤه. ولا يحكم بالتحليل إلا إذا عرف أنه أعطاه من الحلال. فإن كان الحلال هو الأغلب لم يحكم بتحريم المعاملة. وإن كان الحرام هو الأغلب، قيل: بحل المعاملة. وقيل: بل هي محرمة. فأما المعامل بالربا فالغالب على ماله الحلال، إلا أن يعرف الكره من وجه آخر. وذلك أنه إذا باع ألفا بألف ومائتين فالزيادة هي المحرمة فقط، وإذا كان في ماله حلال وحرام واختلط لم يحرم الحلال، بل له أن يأخذ قدر الحلال، كما لو كان المال لشريكين فاختلط مال أحدهما بمال الآخر، فإنه يقسم بين الشريكين.

وكذلك من اختلط بماله: الحلال والحرام أخرج قدر الحرام، والباقي حلال له، والله أعلم(١).

(١) فتاوي شيخ الإسلام ٢٩/ ٢٧٣.

الحالة الثانية: أن يكون ماله كله حراما، فإن لم يكن له ـ قط ـ حلال حرمت معاملته، وإن كان له مال حلال، إلا أن الحرام أكثر واستغرق ذمته فحكمه حكم ما سبق(١).

والقاعدة العامة في معاملات الناس: أن الأصل في تعامل الناس فيما بينهم، وفيما يبرمونه من العقود الإباحة. وأن ما يكون تحت يد الإنسان فهو ملكه إلا إذا ثبت خلاف ذلك بالبينة(٢).

قال الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا﴾(٣).

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال الله تعالى: «إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا»(٤).

وهذه فائدة عظيمة نافعة، وإذا كان كذلك فنقول:

البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم ـ كالأكل والشرب واللباس ـ فإن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرمت منها ما فيه فساد، وأوجبت ما لابد منه. وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها.

---

(١) انظر «الآثار للشيباني ١٩٥، مجمع الأنهر ٢/ ٥٢٩، نهاية المحتاج ٦/ ٣٦٥، كشاف القناع ٣/ ٤٩٦، ٥/ ١٦٧، الآداب الشرعية ١/ ٤٤١، فتاوي ابن تيمية ٢٩/ ٢٧٣، القوانين الفقهية ٢٨٧، كتاب الأموال للداودي ٨٢، الإحياء ٢/ ١٥٥، الحلال والحرام للوليدي ٩٩ وما بعدها فقد فصل في المسألة، المكاسب للمحاسبي ١٠٣، الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٢٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ٧٦، قواعد الأحكام ١/ ٧٢، فتاوي ابن رشد ١/ ٦٣١».

(٢) انظر «المنثور ٣/ ٣٧٠، ١/ ١٧٦، رفع الحرج لابن حميد ١١٥».

(٣) يونس آية ٥٩.

(٤) الأحاديث القدسية ٢٦، صحيح مسلم ٢١٩٧.

وإذا كـان كذلك: فـالناس يتبايعـون ويستأجـرون كيف شاءوا، مـا لم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويشربون كيف شـاءوا، ما لم تحرم الشريعة. وإن كان بعض ذلك قد يستحب، أو يكون مكروها، وما لم تحد الشريعة في ذلك حدا فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي(١).

٢١ ـ حكم المال الحرام إذا عم:

ذكر بعض العلماء أنـه لو عم الحرام قطرا بحيث لا يوجد فيـه حلال إلا نادر، ولا يمكنـه الانتقـــال إلى قطر غيره لظرف مـن الظروف، فـإنه يجوز استعمال مـا يحتـاج إليـه، ولا يقتصر على الضرورة، ولكن لا يصل إلى الترفـه وأكل الملاذ، بل يقتصر على قدر الحاجة(٢).

وقـد فصل في ذلك الإمام الجوينـي ـ رحمه الله ـ تفصيلا حسنا، تبعـه عليه كثير من العلماء، نقتطف منه ما يلي:

إن الحرام إذا طبق الزمـان وأهلـه، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيـلا، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجـة، ولا يشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتـة في حقـوق آحـــاد الناس، بل الحاجـة في حق الناس كـافـة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحـد المضطر، فإن الواحد المضطر لو صـابر ضرورته ولم يتعـاط الميتة لهلك، ولو صـابر الناس حـاجاتهم وتعـدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد فافهموا ترشدوا، بل لو هلك واحد لم يؤد هلاكه إلى خرم الأمور الكليـة الدنيـوية والدينيـة، ولو تصـدى الناس الحاجـة لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخـرهم، وما عندي أنه يخفى مدرك الحق الآن بعـد هذا البيان على مسترشد.

---

(١) القواعد النورانية لابن تيمية ١٣٥.

(٢) غيـاث الأمم للجويني ٣٤٣، شفـاء الغليل للغزالي ٢٤٥، الأشبـاه للسيوطي ٦٠، الاعتصـام للشاطبي ٢/١٢٥، إحياء علوم ٢/١٣٧ فقد فصل الموضوع تفصيلا مسهبا.

فإذا تقرر قطعا أن المرعي الحاجة، فالحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول، والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح ليس مشروطا فيما نحن فيه، كما يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد في إباحة الميتة وطعام الغير، وليس من الممكن أن تأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتنصيص حتى تتميز تميز المسميات والملقبات بذكر أسمائها والقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان، تقريب وحسن ترتيب ينبه على الغرض فنقول:

لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفها إليه، فرب مُشْتَه لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذاً دفعَ الضرار واستمرار الناس على ما يقيم قواهم، وربما يستبان الشيء بذكر نقيضه، ومما يضطر محاول البيان إليه أنه قد يتمكن من التنصيص على ما يبغيه بعبارة رشيقة تشعر بالحقيقة، والحد الذي يميز المحدود عما عداه، وربما لا يصادف عبارة ناصة، فيقتضي الحالة أن يقتطع عما يريد تمييزه ما ليس منه نفيا وإثباتا، فلا يزال يلقط أطراف الكلام ويطويها حتى يفضي بالتفصيل إلى الغرض المقصود، وهذا سبيلنا فيما دفعنا إليه، فقد ذكرنا الحاجة وهي مبهمة فاقتطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرار في الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفا ووهنا حاجزا عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفا فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع، ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المال، والضرر الذي ذكرناه في إدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش.

فإن قيل هلا جعلتم المعتبر في الفصل ما ينتفع به المتناول. قلنا: هذا سؤال عم عن مسالك المراشد، فإنا إن أقمنا الحاجة العامة في حق الناس كافة مقام الضرورة في حق الواحد في استباحة ما هو محرم عند فرض الاختيار

فمن المحال أن يسوغ الازدياد من الحرام انتفاعا وترفها وتنعيما. فهذا منتهى البيان في هذا الشأن(١).

٢٢ ـ زكاة المال الحرام:

اشترط الفقهاء ـ باتفاق ـ لوجوب الزكاة ملك النصاب ملكا تاما.

والملك التام: هو ما كان في يد صاحبه، ولم يتعلق به حق للغير، يتصرف فيه على حسب اختياره وفوائده حاصلة له(٢).

خصائص الملك التام:(٣)

١ ـ يعطي المالك حق التصرف في العين ومنافعها بكل التصرفات السائغة شرعا من بيع وهبة وإجارة وإعارة ووصية ووقف، وغير ذلك من التصرفات التي تسيغها الشريعة الإسلامية، ولا تتنافى في أحكامها مع مبادئها وقواعدها.

٢ ـ يعطيه أيضا حق الانتفاع كاملا غير مقيد بوجه من وجوه الانتفاع، ولا بزمن، ولا بحال ولا بمكان، فهو يستغل العين ويستعملها من غير قيد ولا شرط، لأن لا سلطان في العين ولا منفعتها لأحد سواه. ولا قيد الانتفاع إلا قيد واحد وهو ألا يكون الانتفاع محرما دينا وشرعا، بأن يكون قد ورد فيه نهي عن صاحب الشرع الشريف، والدين الحنيف.

٣ ـ الملك التام ليس له زمن محدود، ووقت معلوم ينتهي عنده، بل إنه لا يقبل

---

(١) الغياثي للجويني ٣٤٥، وانظر المراجع السابقة.

(٢) انظر «كشاف القناع ٢/١٦٩ وما بعدها، بدائع الصنائع ٢/٩، المجموع ٣/٣٣٩، حاشية الدسوقي ١/٤٣١، فقه الزكاة للقرضاوي ١/١٢٧، الموسوعة الفقهية ٢٣/٢٣٦».

(٣) الملكية ونظرية العقد لأبي زهرة ٧٤، المدخل الفقهي العام للزرقا ١/٢٥٨، الملكية وضوابطها للبعلي ٨٢.

التقييد بالزمـان، ولا يقبل التقييد بالشروط، فهو إذن مطلق لا يقيـد بزمان ولا مكان ولا شرط ولذلك كانت العقـود التي تقيد التمليك ملكاً تامـاً فيه لا تقبل تقييد الملك،وكل شرط فيه تقييد له يكـون منافيا لمقتضاها، غير ملائم لمعناها، ولا ينتهي الملك التام إلا بانتقـاله لغيره بتصرف شرعي ناقل للملك، أو بالميراث، أو تهلك العين الواقع عليها الملك.

٤ ـ المالك ملكا تاما إذا أتلف العين المملوكـة له لا يضـمن مثلها، ولا قيمتها؛ لأنه لا فائـدة من هذا الضـمان، إذ إنه إن ضمن يضمن لنفسـه، فكأن يده اليمنى تعطي يده اليسرى، وذلك لا معنـى له، لأنه لا يقع في هذه الحال غـرم ولا غارم. وليس معنى ذلك أنه يعفى من كل تبعـة لإتلافه، بل إنه مسئول دينا عما أضاع، وقد يستحق التعزير على عمله وقد يؤدي عمله إلى إثبات سفهه أو نقصان عقله، فيمنع من التصرف في ماله، ويتولاه عنه غيره.

وقد ذكـرنا خلال البحـث(١)، أن العلماء متفقون على أن المال الحرام لا يدخل في ملك حائـزه عن طريق غير مشروع. وذكرنا(٢)، أن العلماء قـد اتفقوا على وجوب رد الأموال المكتسبة من طرق محرمة إلى أصحابها ـ إن عرفوا ـ أو لورثتهم ـ إن ماتوا ـ أو أن يتصدقوا بها عن ملاكها ـ إن جهلوا ـ.

وعلى هذا من كان بيده مال حرام، هل تجب عليه الزكاة؟!

١ ـ اتفق الفقهاء على وجوب الزكاة في كل ما حرم استعماله واتخاذه من الحلي والأواني المنهي عن استعمالها، لأنها واقعة في ملك صـاحبها، وإنما المحرم هو اتخاذها على هذه الصـورة، لورود النص بتحريم استعمالها.

قال ابن قـدامـة ـ رحمه الله ـ بعـد الكـلام عن حـرمـة اتخاذ مـا حـرم استعماله: إذا ثبت هذا، فإن فيها الزكاة بغير خلاف بين أهل العلم، ولا زكاة

(١) انظر فقرة ٦.

(٢) انظر فقرة ١٢.

فيها حتى تبلغ نصابا بالوزن، أو يكون عنده ما يبلغ نصابا بضمها إليه، وإن زادت قيمته لصناعة فلا عبرة بها لأنها محرمة، فلا قيمة لها في الشرع(١).

٢ ـ اتفق الفقهاء ـ أيضاً ـ أن المال الحرام الذي لا يدخل في ملك من حازه، كالمغصوب والمسروق والرشوة... الخ، أنه لا تجب فيه الزكاة، لأن من شروط وجوب الزكاة الملك، والمال الحرام لا يدخل في ملك من حازه عن طريق غير شرعي.

ولأن الزكاة تطهر المزكي وماله المزكى، بقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾(٢). والمال الحرام خبيث لا يطهر. الواجب ـ كما بينا ـ رد هذا المال إلى أصحابه ـ على التفصيل السابق(٣).

قال الغزالي ـ رحمه الله ـ:

من في يده مال حرام محض فلا حج عليه، ولا يلزمه كفارة مالية لأنه مفلس، ولا تجب عليه الزكاة، إذ معنى الزكاة وجوب إخراج ربع العشر مثلا، وهذا يجب عليه إخراج الكل، إما ردا على المالك إن عرفه، أو صرفا إلى الفقراء إن لم يعرف المالك، وأما إذا كان مال شبهة احتمل أنه حلال، فإذا لم يخرجه من يده لزمه الحج، لأن كونه حلالا ممكن، ولا يسقط الحج إلا بالفقر، ولم يتحقق فقره، وقد قال تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾(٤). وإذا وجب عليه التصدق بما يزيد على حاجته حيث يغلب على ظنه تحريمه فالزكاة أولى بالوجوب، وإن لزمته كفارة

---

(١) المغني ٢/٦١١، وانظر «الحاوي للماوردي ٣/٢٧٤، المجموع ٦/٣٢، شرح الزركشي ٢/٥٠١، الإفصاح ١/٢٠٧».

(٢) التوبة آية ١٠٣.

(٣) فقرة ١٢.

(٤) آل عمران آية ٩٧.

فليجمع بين الصوم والإعتاق ليتخلص بيقين. وقد قال قوم: يلزمه الصوم دون الإطعام إذ ليس له يسار معلوم. وقال المحاسبي: يكفيه الإطعام. والذي نختاره: أن كل شبهة حكمنا بوجوب اجتنابها، وألزمناه إخراجها من يده لكون احتمال الحرام أغلب على ما ذكرناه، فعليه الجمع بين الصوم والإطعام، أما الصوم فلأنه مفلس حكما، وأما الإطعام فلأنه قد وجب عليه التصدق بالجميع، ويحتمل أن يكون له فيكون اللزوم من جهة الكفارة(١).

٣ ـ وعلى القول الذي اخترناه بدخول المال المغصوب بعد ضمانه في ملك الغاصب، او المشتري بعقد فاسد في ملك المشتري(٢)، فإنه يكون مالا زكويا، إلا أنه لما كان الدين يمنع الزكاة، والغاصب مدين بمثله أو قيمته، فإن ذلك يمنع الزكاة فيه غالبا.

قال ابن عابدين ـ رحمه الله ـ:

من ملك أموالا غير طيبة أو غصب أموالا وخلطها، ملكها بالخلط ويصير ضامنا، وإن لم يكن له سواها نصاب فلا زكاة عليه فيها وإن بلغت نصابا لأنه مديون واموال المدين لا تنعقد سببا لوجوب الزكاة عند الحنفية، فوجوب الزكاة مقيد بما إذا كان له نصاب سواها، ولا يخفى أن الزكاة حينئذ إنما تجب فيما زاد عليها لا فيها(٣).

٢٣ ـ إخراج المال الحرام زكاة عن الحلال:

ينبغي للإنسان أن يختار لزكاته من طيبات كسبه، لقول رسول الله ﷺ

(١) الإحياء ٢/١٧١، وانظر «المجموع ٩/٣٥٣، الحلال والحرام للوليدي ٢٢٥، البحر الرائق لابن نجيم مع حاشيته ٢/٢٢١، الدسوقي على الدردير ١/٤٥٦، ابن عابدين ٢/٢٥، كشاف القناع ٤/١١٢، إتحاف السادة المتقين ٦/١٠٨، الموسوعة ٢٣/٢٤٨، فقه الزكاة ١/١٢٢».

(٢) انظر فقرة ٩، فقرة ١٦.

(٣) منحة الخالق لابن عابدين ٢/٢٢١، رد المحتار ٢/٢٥.

«إن الله طيب ولا يقبل إلا طيبا».(١) ولقوله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم، ومما أخرجنا لكم من الأرض، ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون، ولستم بآخذيه إلا ان تغمضوا فيه﴾(٢).

ولكنه إن أخرج عن ماله الحلال زكاة من مال حرام، فإن تصرفه في هذا المال يأخذ حكم الغصب، وهو آثم بذلك، ولكن هذا المال يدخل في ضمانه ويملكه بذلك ـ كما بينا في الفقرة ١٦.

جاء في حاشية ابن عابدين: لو أخرج زكاة المال الحلال من مال حرام، ذكر في الوهبانية أنه يجزىء عند البعض، ونقل القولين في القنية. وقال في البزازية، لو نوى في المال الخبيث الذي وجبت صدقته أن يقع عن الزكاة وقع عنها(٣).

٢٤ ـ استفادة المحتاج من المال الحرام:

١ ـ يجوز للمستحق أخذ الزكاة والكفارة من يد من يجوز أن يكون غاصبا او يشك فيه، لأن الأصل أن ما في يده ملك له. وكذا يجوز له الأخذ منه، وإن علم أنه من غصب، ولم يكن له صاحب معلوم، لأنه مما يجب التصدق به، سواء سماه الغاصب زكاة أو صدقة.

وقال ابن تيمية: ينبغي للمستحق أن ينفقها في الأمور البرانية، مثل علف دابته، والكلف السلطانية، ونحو ذلك(٤). وهذا من باب الورع، لا من باب الفتوى، والحلال والحرام.

---

(١) رواه مسلم «مشكاة المصابيح رقم ٢٧٦٠، موسوعة أطراف الحديث ٢/١٦٣».

(٢) البقرة آية ٢٦٧.

(٣) ابن عابدين ٢/٢٦.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٩/٣١٠.

أما إذا كـان غرماؤه معينين فلا يجوز له الأخـذ منه: لقول النبي ﷺ «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه»(١)، وهذا لا يعلم طيب نفسه بذلك. وإذا كـان ذلك المال من فـائـدة أفـادها على الشراء بالمال الحرام، أو في الذمـة وقضى من المال الحرام، فعلى الرأي الذي اخترناه ـ مذهب المالكيـة والحنفية ـ يجوز للفقير أو المسكين أن يأخذ ذلك بـاسم الزكاة أو باسم الصـدقة، لأننا في الأصل أجزنا للغاصب التصرف في ذلك.

أما على الرأي الآخر فلا يجوز له الأخذ منه، لأنه ملك لصاحبه(٢).

أما إذا كان الشيء المغصوب ثمرة أو زرعا لم يبد صلاحه أو بدا صلاحه، فأراد الغـاصب أن يزكي ذلك، أو غصب ماشيـة تجب فيها الزكـاة، فإن تولى الساعي قبض زكاة ذلك من الغاصب ولم يتجاوز في الاخذ جاز للمسكين أخذ ذلك من يد الساعي وإن كان الساعي إنما أخـذها ليضعها في غير موضعها فلا تضرنية الساعي الآخـذ، فقد قصد الساعي أن يفعل مـا لا يحل، ثم صار الفعل حـلالاً، وإن تجاوز في الاخذ لم يجز للآخـذ مـا زاد على قدر مـا يجب على رب المال.

وأما إن أمكنه منها الغاصب، وقد كان غصب ذلك قبل طيبه، والغنم قبل حلول الحول، فعلى القول إنه لا يلزم رب المال أن يزكي ذلك إلا لعام واحد(٣)، فلا يجوز للفقير والمسكين أخـذ الزكاة لأنها ليست بواجبـة على المالك في الحال يقينا، وعلى القـول بـأنه يزكي لجميع الاعـوام متى رجعـت إليـه إلا أن تكون السُعـاة قد زكتهـا، فيجوز للفقير الاخـذ لأن الغـاصب فعل ما يفعله الساعي العـدل، وأما إن غصب ذلك الغـاصب من ربه بعـد بدو الصلاح، وبعـد حلول الحول في الماشيـة فقـد وجبت الزكـاة على المالك، رجـع إليـه أصل المال أو لم

(١) رواه الحاكم والدارقطني، وأحمد وابـن حبـان بمعناه وغيرهـم، وأصل معناه في الصحيحين بلفظ «لايحلِبَنَّ أحد ماشية أحد بغير إذنه» (التلخيص ٣/٤٥).

(٢) فقرة ١٦ من البحث.

(٣) وهذا مذهب المالكية «الموطأ مع الباجي ٢/١١٣، مواهب الجليل ٢/٢٩٧».

يرجع، فإن أخرج الغاصب الزكاة جاز أخذها لمن تجب له.

سأل سحنون ـ رحمه الله ـ ابن القاسم ـ رحمه الله ـ أرأيت قوماً من الخوارج غلبوا على بلد فأخذوا الصدقات والخراج، ثم قتلوا، أتؤخذ الجزية والصدقات منهم مرة أخرى؟

قال: لا أرى ذلك أن تؤخذ منهم ثانية.

قال محمد بن المواز: وكذلك إذا كان المتغلبون غير الخوارج(١).

ب ـ قال الإمام الغزالي: إذا حصل في يده مال لا مالك له، وجوزنا له أن يأخذ قدر حاجته لفقره ففي قدر حاجته نظر، فقد قال قوم: يأخذ كفاية سنة لنفسه وعياله، وإن قدر على شراء ضيعة أو تجارة يكتسب بها للعائلة فعل، وهذا ما اختاره المحاسبي، ولكنه قال: الأولى أن يتصدق بالجميع إن وجد من نفسه قوة التوكل، وينتظر لطف الله تعالى في الحلال، فإن لم يقدر فله أن يشتري ضيعة أو يتخذ رأس مال يتعيش بالمعروف منه، وكل يوم وجد فيه حلالاً أمسك ذلك اليوم عنه، فإذا فني عاد إليه، فإذا وجد حلالا معيناً تصدق بمثل ما أنفقه من قبل، ويكون ذلك قرضاً عنده، ثم إنه يأكل الخبز ويترك اللحم إن قوى عليه، وإلا أكل اللحم من غير تنعم وتوسع.

وما ذكره لا مزيد عليه، ولكن جعل ما أنفقه قرضاً عنده فيه نظر. ولا شك في أن الورع أن يجعله قرضاً، فإذا وجد حلالا تصدق بمثله، ولكن مهما لم يجب ذلك على الفقير الذي يتصدق به عليه، فلا يبعد أن لا يجب عليه أيضاً إذا أخذه لفقره، لاسيما إذا وقع في يده من ميراث ولم يكن متعدياً بغصبه وكسبه، حتى يغلظ الأمر عليه فيه.

إذا كان في يده حلال وحرام أو شبهة، وليس يفضل الكل عن حاجته،

---

(١) المدونة ١/ ٢٨٤، الحل والحرام للوليدي ٨٠ وما ورد بعدها، مجموع الفتاوى ابن تيمية ٢٩/ ٣١٠، الموسوعة الفقهية ٨/ ١٥٤.

فإذا كان له عيـال فليخص نفسه بالحلال، لأن الحجة عليه أو كـد في نفسه منه في عبده وعيـاله وأولاده الصغار، والكبـار من الأولاد يحرسهم من الحرام إن كـان لا يفضي بهم إلى مـا هو أشـد منه، فإن أفضى فيطعمهم بقـدر الحاجـة. وبالجملة كل مـا يحذره في غيره فهو محذور في نفسـه وزيادة وهو أنه يتناول مع العلم، والعيال ربما تعذر إذا لم تعلم(١).

(١) إحياء علوم الدين ٢ / ١٦٩، انظر (الحلال والحرام للوليدي ٢٢٠، القواعد لابن رجب ١٣٤).

نتائج البحث

١ ـ العمل في الإسلام عبادة، وكل أنواع الكسب حلال ما عدا :

أ ـ ما جاء عنه النهي الشرعي.

ب ـ ما امتنعت فيه النيابة عن الآخرين.

٢ ـ مداخل الحلال للمسلم كثيرة، بينما مداخل الحرام محصورة.

٣ ـ الشبهة ما لا يتيقن حله من حرمته، وأقسامها ثلاثة. لا يدخل الملك منها ما علمت حرمته.

٤ ـ ما لايباح الانتفاع به إلا في حالة الاضطرار لا يدخل في ملك المسلم.

٥ ـ المال المكتسب عن طريق محرم لا يدخل في ملك المسلم، ومنه الرشوة، ويجب رده إلى أصحابه.

٦ ـ البيع الباطل لا ينقل الملك في العوضين.

٧ ـ البيع الفاسد ينقل الملك في العوضين، إذا تم التقابض بإذن البائع، وكذا إذا تصرف المشتري فيه تصرفاً يخرج للبيع عن ملكه.

٨ ـ يجوز الاخذ في عطايا السلاطين إذا غلب الحلال على ما في أيديهم.

٩ ـ بيع الفضولي بلا مصاحة للمالك حرام، لكنه يصح ويتوقف نفاذه على إذن المالك.

١٠ ـ البيع المختلف في بطلانه، لا يعتبر باطلاً بالنسبة للمجتهد، إذا توصل باجتهاده إلى جوازه، وكذا من يقلده.

١١ ـ حكم الحاكم يرفع الخلاف في المختلف فيه.

١٢ ـ الغاصب لا يملك المغصوب إلا بشرائه من ربه أو إرثه عنه، أو أن يغرم له

قيمته، إلا أن يفوت على مالكه بالمفوتات المذكورة في كتب الفقه - انظر فقرة «٩».

١٣ - نماء المال الحرام ملك لصاحب الأصل، وهو مضمون في يد الغاصب.

١٤ - منافع المغصوب مضمونة بيد الغاصب لصاحب الملك.

١٥ - من ورث مالا عن مورثه فإنه يحل له: إلا أن يعلم أنه من حرام.

١٦ - من اختلط في ماله الحلال بالحرام فإنه تكره معاملته، إلا إذا عم الحرام كل ماله، أو وقعت المعاملة على عين الحرام فإن المعاملة لا تجوز.

١٧ - إذا عم الحرام بلدة أو ناحية ولم يستطع المسلم الانتقال عنها، جاز له أن يأخذ قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة، ولكن لا يتبسط في الحرام.

١٨ - تجب الزكاة في المال المملوك ملكاً تاماً لمالكه، لذا اتفق العلماء على أنه لا تجب الزكاة في المال الحرام كالمغصوب والمسروق.. الخ.

١٩ - المال الفائت على صاحبه إذا دخل ملك الغاصب أو المشتري بعقد فاسد وجبت فيه الزكاة، إلا إذا استغرقت ذمة الغاصب أو المشتري بقيمة هذا المال، فإنه يكون مدينا، فتسقط عنه الزكاة.

٢٠ - إذا أخرج إنسان زكاة ماله الحلال من مال حرام، فإنها تجزىء مع الإثم.

٢١ - يجوز للمستحق أن يأخذ الزكاة من الغاصب، إذا كان صاحب المال غير معين، وكذا إذا كانت فائدة أفادها الغاصب من المال الحرام، وكذا إذا قبضها الساعي من الغاصب، أو كان الغاصب قد اغتصب المال بعد وجوب الزكاة فيه.

والحمد لله على توفيقه

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

العقوبة بالتشهير في الفقه الإسلامي

د. خليل محمد نصار *

التشهير لغة واصطلاحاً

أولاً: التشهير لغة:

استعملت مادة «شهر» في أكثر من معنى، ومن تلك المعاني.

١ ـ (شهر) الشهرة: ظهور الشيء في شنعة حتى يشهره الناس، وفي الحديث: «من لبس ثوب شهرة ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة»(١)

٢ ـ ومن العلماء من استخدمه في ظهور الشيء، ولم يقيده بأن يكون في شنعة، قال صاحب الصحاح: والشهرة وضوح الأمر، تقول منه: شهرت الأمر: أشهره شهراً وشهرة، فاشتهر اي: وضح.

---

* جامعة الملك سعود ـ كلية التربية ـ قسم الدراسات الإسلامية.

(١) أخرجه أحمد. (٢/ ٩٢، ١٣٩) وأبو داود في اللباس باب لبس الشهرة (٤/ ٤٤) والنسائي (٥/ ٤٦٠)، وقال الشوكاني: «والحديث يدل على تحريم لبس ثوب الشهرة وليس هذا الحديث مختصاً بنفيس الثياب، بل قد يحصل ذلك لمن يلبس ثوباً يخالف ملبوس الناس من الفقراء، ليراه الناس فيتعجبوا من لباسه ويعتقدوه، قال ابن رسلان. وإذا كان اللبس لقصد الاشتهار في الناس فلا فرق بين رفيع الثياب ووضيعها، والموافق لملبوس الناس والمخالف، لأن التحريم يدور مع الاشتهار، والمعتبر القصد وإن لم يطابق الواقع». انظر نيل الأوطار، ٢/ ١٢٥ ـ ١٢٦.

قال الزجاج: سمي الشهـر شهراً لشهرته وبيانه، وقـال ابن الأثير: الشهر: الهلال سمي به لشهرته وظهوره.

٣ ـ ومن المعاني: الفضيحة، والتفاضح والاستخفـاف، ففي القاموس المحيط: الشهـرة ـ بضم فسكون ـ : الفضيحـة، قاله ابن الأعرابي، ومن المجـاز: أشهرت فلاناً استخففت به وفضحته وجعلته شهرة ـ والفضيحة الشـهرة بما يعاب.

٤ ـ ومنها الإذاعة والإعلان في السـوء، جاء في المعجم الوسيط: (شهره) شهرا وشهـرة: أعلنه وأذاعه، (وشهَّره) مبالغـة في شَهَره، وشهَّـر به: أذاع عنه السوء.(١)

ونخلص مما سبق أن مادة (شهر) قد استعملها العرب في المعاني التالية:

١ ـ ظهور الشيء في شنعة حتى يشهره الناس، أي في السوء بخاصة.

٢ ـ وضوح الأمر وانتشاره في السوء وغيره.

٣ ـ الفضيحة والتفاضح والاستخفاف.

٤ ـ الإذاعة والإعلان في السوء بخاصة.

ثانياً: التشهير اصطلاحاً:

لا يخرج استعمال الفقهاء للتشهير عن واحد من المعاني اللغوية السالفة الذكر، إلا أنهم خصوه في السوء خاصة، وإليك بعض النصوص المؤكدة لذلك:

قال القرافي في الفروق: «أرباب البدع والتصانيف المضلة ينبغي أن يشهر

(١) انظر مـادة (ش هـ ر)، لسان العرب لابـن منظور، تاج العروس، للزبيـدي، أساس البـلاغة للزمخشري، الصحـاح للجـوهري، القـاموس المحيـط للفيروز آبادي، المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية.

الناس فسادها وعيبها، وأنهم على غير الصواب ليحذرها الناس الضعفاء فلا يقعوا فيها»(١).

وفي مغني المحتاج «ويجب على الإمام أن ينصب محتسبا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر... وينكر على من تصدى للتدريس والفتوى والوعظ، وليس هو من أهله، ويشهر أمره لئلا يغتر به»(٢).

وقال الماوردي «ويجوز في نكال التعزير أن يجرد من ثيابه إلا قدر ما يستر عورته، ويشهر في الناس، وينادى عليه بذنبه إذا تكرر منه ولم يتب...»(٣).

وفي كشاف القناع «القوادة التي تفسد النساء والرجال، أقل ما يجب عليها الضرب البليغ، وينبغي شهرة ذلك بحيث يستفيض في النساء والرجال لتُجتنب، وإذا أركبت دابة ضمت عليها ثيابها ليأمن كشف عورتها، ونودي عليها: هذا جزاء من يفعل كذا وكذا ـ أي يفسد النساء والرجال...»(٤).

وعن كيفية التشهير بشاهد الزور قال السرخسي: «والتشهير: بأن يطاف به، ثم التشهير لإعلام الناس حتى لا يعتمدوا إشهاده بعد ذلك»(٥).

قال أبو يعلى: «وإذا رأى الأمير من الصلاح في ردع السفلة أن يشهرهم وينادي عليهم بجرائمهم، ساغ له ذلك»(٦).

وهكذا نرى أن استعمال الفقهاء لمادة (شهر) لم يخرج عن المعنى

(١) الفروق للقرافي، ٤/٢٠٧.

(٢) مغني المحتاج للخطيب، ٤/٣٩١.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي، ٢٩٦.

(٤) كشاف القناع للبهوتي، ٦/١٢٧.

(٥) المبسوط للسرخسي، ١٦/١٤٥؛ آداب القاضي للماوردي، ٢/٣٦٥.

(٦) الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ٢٤٤.

اللغوي لها، وأن عبارات الفقهاء قصدت معنى الشهرة والوضوح والكشف والفضح والإعلام والإذاعة.. الخ.

ويمكن أن نستخلص مما ذكره الفقهاء تعريفاً اصطلاحياً للتشهير هو: شهر أمر من ثبت عليه فعل شائن أو جاهر بمعصية ليفتضح أمره فيحذره الناس وينزجروا عن فعل مثله.

أدلة مشروعية العقوبة بالتشهير:

التشهير مشروع بالكتاب والسنة وعمل الصحابة وبالمعقول.

أولاً: من القرآن الكريم:

١ ـ قال الله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾(١)، قال ابن العربي: «وفقه ذلك أن الحد يردع المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله، ويشيع حديثه، فيعتبر به من بعده»(٢) وقد اختلف أهل التأويل في مبلغ عدد الطائفة الذين أمر الله بشهودهم عذاب الزانيين البكرين. فقال بعضهم: أقله واحد، والعرب تسمي الواحد فما زاد، طائفة(٣).

وقال آخرون «أقله في هذا الموضع رجلان، وقال آخرون: بل أقل ذلك أربعة، وقد استحب الطبري بأن لا يقصر بعدد من يحضر ذلك الموضع عن أربعة أنفس ـ عدد من تقبل شهادته على الزنا ـ لأن ذلك إذا كان كذلك، فلا خلاف بين الجميع أنه قد أدى المقيم الحد ما عليه في ذلك، وهم فيما دون ذلك

(١) سورة النور، الآية (٢).

(٢) أحكام القرآن، ٣/٣٣٥.

(٣) ومنه قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ (سورة الحجرات، الآية (٩). إنما كان رجلين. انظر: تفسير الطبري، ٩/٢٥٨ ـ ٢٥٩. بتصرف يسير.

مختلفون(١) وقال ابن العربي: «والصحيح سقوط العدد، واعتبار الجماعة الذين يقع بهم التشديد من غير حد»(٢).

وقال الإمام القرطبي: «اختلف في المراد بحضور الجماعة. هل المقصود بها الإغلاظ على الزناة والتوبيخ بحضرة الناس، وأن ذلك يردع المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله، ويشيع حديثه فيعتبر به من بعده؟ أو الدعاء لهما بالتوبة والرحمة؟ قولان للعلماء»(٣).

وقال الحافظ ابن كثير «وهذا فيه تنكيل للزانيين إذا جلدا بحضرة الناس، فإن ذلك يكون أبلغ في زجرهما، وأنجع في ردعهما، فإن في ذلك تقريعاً وتوبيخاً وفضيحة إذا كان الناس حضوراً»(٤).

وقد استدل شيخ الإسلام ابن تيمية على التشهير بالزانيين بقوله: «أمر الله بعقوبتهما وعذابهما بحضور طائفة من المؤمنين ـ وذلك بشهادته على نفسه أو بشهادة المؤمنين عليه ـ لأن المعصية إذا كانت ظاهرة، كانت عقوبتها ظاهرة»(٥).

أما تلميذه ابن القيم فقد ذكر أن الله ـ تعالى ـ قد خص حد الزنا من بين الحدود بثلاث خصائص: الثالثة منها: أن الله ـ تعالى ـ أمر أن يكون أحد الزانيين بمشهد من المؤمنين، فلا يكون في خلوة بحيث لا يراهما أحد، وذلك أبلغ في مصلحة الحد وحكمة الزجر(٦).

ومن المعلوم أن العلانية تتوفر دائماً كلما كان الحد رجما، إذ المفروض

(١) تفسير الطبري، ٩/٢٥٨؛ وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٢/ ١١١.

(٢) أحكام القرآن، ٣/٣٣٦.

(٣) المرجع السابق، ١٢/١١١؛ وانظر: تفسير ابن كثير، ٣/ ٢٥٤.

(٤) تفسير ابن كثير، ٣/ ٢٥٤؛ وانظر: في ظلال القرآن لسيد قطب، ٤/٢٤٨٨.

(٥) مجموع فتاوي ابن تيمية، ١٥/٢٨٥.

(٦) أما الخاصية الأولى فهي أن القتل في حد الزنا بأشنع القتلات، وحيث خففه الله ـ تعالى ـ =

أن عدد الرماة غير محدد، وأنه يجب أن يكون من الكثرة بحيث يقضي على المرجوم بسرعة(١).

ونخلص مما سبق أن الإشهاد مقصود من الشارع لكي تحقق العقوبة دورها ووظيفتها في المجتمع، وكما قال ابن القيم «وذلك أبلغ في مصلحة الحد وحكمة الزجر»..

٢ ـ ومن الأدلة كذلك: إسقاط شهادة القاذف في عقوبة القذف. قال تعالى: ﴿... ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾(٢).

قال القرطبي ـ رحمه الله ـ : «هذا يقتضي مدة أعمارهم، ثم حكم عليهم بأنهم فاسقون؛ أي خارجون عن طاعة الله عز وجل. وقوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾(٣) فمعناه: لا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلا الذين تابوا وأصلحوا من بعد القذف، فتضمنت الآية الأولى ثلاثة أحكام في القذف: جلده، ورد شهادته أبداً، وفسقه، فالاستثناء ـ في الآية الثانية ـ غير عامل في جلده بإجماع ـ إلا ما روى عن الشعبي(٤) ـ وعامل في

= جمع فيه بين العقوبة على البدن بالجلد، وعلى القلب بتغريبه عن وطنه سنة، والخاصية الثانية: أن الله ـ تعالى ـ نهى عباده أن تأخذهم بالزناة رأفة في دينه، بحيث تمنعهم من إقامة الحد عليهم، فإنه سبحانه من رأفته ورحمته بهم شرع هذه العقوبة، فهو أرحم بكم، ولم تمنعه رحمته من أمره بهذه العقوبة، فلا يمنعكم أنتم ما يقوم بقلوبكم من الرأفة من إقامة أمره.. انظر الداء والدواء أو الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن قيم الجوزية، ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(١) التشريع الجنائي، عبد القادر عودة، ٢/ ٤٤٥.

(٢) سورة النور، الآية (٤).

(٣) سورة النور، الآية(٥).

(٤) ويروى عن الشعبي أنه قال. الاستثناء من الاحكام الثلاثة، فإذا تاب وظهرت توبته، لم يحد وقبلت شهادته، وزال عنه التفسيق؛ لأنه صار ممن ترضون من الشهداء؛ وقد قال الله ـ عز وجل ـ «وإني لغفار لمن تاب» (طه ٨٢)؛ انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٢/ ١٢٠؛ فتح الباري ٥/ ٢٥٤ ـ ٢٥٨.

فسقه بإجماع. واختلف الناس في عمله في رد الشهادة(١).

وروى عن شريح القاضي وإبراهيم النخعي والحسن البصري وسفيان الثوري وأبي حنيفة: أن الاستثناء غير عامل في رد شهادته، وإنما التوبة تزيل فسقه فقط، وأما شهادته فلا تقبل البتة، ولو تاب وأكذب نفسه، ولا بحال من الأحوال(٢). .

وقد اختار الإمام القرطبي القول بقبول التوبة وأنها تمحو الكفر، فيجب أن يكون ما دون ذلك أولى، واختار القول بتكذيب القاذف نفسه لقبول توبته، كما فعل عمر ـ رضي الله عنه ـ مع قذفة المغيرة(٣).

ونرى القول بقبول توبة القاذف واعتبار شهادته بعد ذلك على أن تكون التوبة مشتملة على أمرين: الأول: تكذيبه لنفسه فيما ادعاه، والثاني: صلاح حاله، جمعاً بين الرأيين. وهذا ما اختاره العز بن عبد السلام عند بيان معنى قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا﴾، قال: «فشرط في قبول الشهادة بعد التوبة الإصلاح، وليس هذا شرطاً في التوبة في نفس الأمر، فإن التوبة إذا تحققت بنيت عليها الأحكام في الباطن، وأما في الظاهر فلابد من اختباره واستبرائه حتى يظهر صدقه في دعواه التوبة فيعود إليه في الباطن كل ولاية تشترط فيها العدالة، ولا يعود شيء من ذلك في الظاهر إلا بعد استبرائه»(٤).

ويكفي القاذف فضيحة وتشهيراً أن يعيش فترة يهدر فيها قوله، فلا

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٢/١١٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ١٢/١١٩ ـ ١٢١؛ وانظر: مصنف عبد الرزاق، ٧/٣٨٧، وانظر موسوعة فقه إبراهيم النخعي، وموسوعة فقه الحسن البصري، وموسوعة فقه سفيان الثوري (مادة شهادة) د/محمد رواس قلعه جي.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ١٢/١١٩ ـ ١٢١؛ وانظر: فتح الباري، ٥/٢٥٥.

(٤) قواعد الأحكام، ٢/٣٣.

يؤخذ له بشهادة، وأن يسقط اعتباره بين الناس، ويمشي بينهم متهماً لا يوثق بكلامه(١) حتى تثبت توبته.

التشهير في الآخرة:

ولا يقتصر الأمر على التشهير في الدنيا، بل التشهير في الآخرة أكبر وأعظم، دلت على ذلك الآيات القرآنية والسنة النبوية المطهرة، نذكر منها هنا بعض الآيات، ونذكر الأحاديث عند الاستدلال بالسنة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

١ ـ قال الله تعالى: ﴿ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون. حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون. وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا، قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون، وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون﴾(٢).

قال القرطبي: «الجلود يعني بها الجلود بأعيانها في قول أكثر المفسرين، وقال السدي وعبيد الله بن أبي جعفر والفراء: أراد بالجلود الفروج»(٣).

وعن قتادة في تأويل معنى الآيات: أن السمع يقول: سمعت الحق وما وعيت، وسمعت ما لا يجوز من المعاصي، وتقول الأبصار: رأيت آيات الله وما اعتبرت ونظرت فيما لا يجوز(٤).

وعنه أيضاً قوله: «والله إن عليك يا ابن آدم لشهودا غير متهمة من بدنك،

---

(١) في ظلال القرآن، ٤/٢٤٩١؛ وانظر التشريع الجنائي، عبد القادر عودة، ٢/٤٩١ وانظر كيفية التشهير في القذف، من هذا البحث.

(٢) سورة فصلت، الآية (١٩ ـ ٢٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ١٥/٢٢٨.

(٤) المرجع السابق، ١٥/٢٢٨.

فراقبهم واتق اللـه في سر أمرك وعلانيتك، فإنه لا يخفى عليـه خافيـة، الظلمة عنده ضوء، والسر عنده علانيـة، فمن استطاع أن يموت وهو بالله حسن الظن فليفعل، ولا قوة إلا بالله»(١).

قـال القـرطبي: «روى بهز بن حكيم عن أبيـه عن جـده عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿أن يشهـد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم﴾ قال «إنكم تدعون يوم القيامة مقدمة أفواهكم بفدام(٢)، فأول ما يبين عن الإنسان فخذه وكفه».

قال عبد الله بن عبد الأعلى الشامي فأحسن:

العمـر ينقـص والذنـوب تزيـد وتقال عثـرات الفتـى فيعـود
هل يستطيع جحود ذنب واحـد رجـل جوارحـه عليـه شهود
والمرء يسأل عن سنيه فيشتهي تقليلهـا وعن الممات يحيد(٣)

٢ ـ وقـال تعالى: «ومـن كان في هذه أعمى فهـو في الآخـرة أعمى وأضل سبيلا»(٤).

وقـال تعالى: ﴿ومن أعـرض عن ذكري فإن له معيشـة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً. قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾(٥).

قـال الطبري: «اختلف أهل التأويل في صفة العمى الذي ذكـر الله في هذه الآية، أنه يبعث هؤلاء الكفار يوم القيامة به، فقال بعضهم: ذلك عمى الحجة، لا

(١) تفسير الطبري، ١١/١٠١.

(٢) الفدام: ما يوضع على الفم سداداً له، المعجم الوسيط، ٢/٦٧٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ١٥/ ٢٣٠.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٧٢.

(٥) سورة طه، الآية (١٢٤ ـ ١٢٦).

عمى البصر... وقال بعضهم: يحشر أعمى البصر... ثم قال: «والصواب من القول في ذلك عندنا عدم التخصيص، فتأويل الآية، قال: رب لم حشرتني أعمى عن حجتي ورؤية الأشياء، وقد كنت في الدنيا ذا بصر بذلك كله»(١).

ومما لا شك فيه أن شهادة الجوارح على أصحابها، فيها تشهير بهم وفضيحة لهم في هذا الموقف العظيم بين يدي الله ـ عز وجل ـ، حتى إنهم لما تعجبوا من نطق الجوارح وشهادتهم، أجابتهم جوارحهم ﴿قالوا: أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء...﴾.

ثانياً ـ من السنة النبوية:

١ ـ ما رواه ابن محيريز قال: سألنا فضالة بن عبيد عن تعليق اليد في عنق السارق، أمن السنة؟ قال: «أتي رسول الله ﷺ بسارق فقطعت يده، ثم أمر بها فعلقت في عنقه»(٢).

قال الشوكاني: «فيه دليل على مشروعية تعليق يد السارق في عنقه لأن في ذلك من الزجر ما لا مزيد عليه، فإن السارق ينظر إليها مقطوعة معلقة، فيتذكر السبب لذلك وما جر إليه ذلك الأمر من الخسارة بمفارقة ذلك العضو النفيس، وكذلك الغير، يحصل له بمشاهدة اليد على تلك الصورة من الانزجار، ما تنقطع به وساوسه الرديئة»(٣).

فالتشهير بتعليق اليد هنا عقوبة تبعية أو تكميلية يلجأ إليها ولي الأمر في النكال والتشهير لغرض الردع والزجر(٤).

---

(١) تفسير الطبري، ٨/ ١٢٤ بتصرف قليل.

(٢) رواه أحمد، ٦/ ١٩؛ وابن أبي شيبة، ١٠/ ١٣٤؛ وأبو داود، ٤/ ١٤٣؛ والترمذي، ٤/ ٢٤؛ والنسائي، ٨/ ٩٢؛ وابن ماجه، ٢/ ٨٦٣؛ والبيهقي، ٨/ ٢٧٥.

(٣) نيل الأوطار للشوكاني، ٧/ ١٥٢ ـ ١٥٣؛ وانظر الجامع لأحكام القرآن، ٦/ ١١٣.

(٤) وفي حكم تعليق اليد وعدم تعليقها، ومدة التعليق: خلاف بين العلماء. انظر: ص ٢٥ من البحث.

٢ ـ وعن جندب بن عبد الله قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سمع سمع الله به، ومن يرائي يرائي الله به»(١).

قال ابن حجر: قال الخطابي: معناه: من عمل عملاً على غير إخلاص وإنما يريد أن يراه الناس ويسمعوه، جوزي على ذلك بأن يشهره الله ويفضحه ويظهر ما كان يبطنه... وقيل المعنى: من سمع بعيوب الناس وأذاعها، أظهر الله عيوبه وسمعه المكروه... وقيل: معنى سمع الله به: شهره؛ أو ملأ أسماع الناس بسوء الثناء عليه في الدنيا أو في القيامة بما ينطوي عليه من خبث السريرة...».

قال ابن حجر: قلت: ورد في عدة أحاديث، التصريح بوقوع ذلك في الآخرة، فهو المعتمد(٢).

٣ ـ وعن أبي مالك الأشعري ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ «أربع من الجاهلية لا يتركن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم والنياحة. والنائحة إذا لم تتب قبل موتها، تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران أو درع من جرب»(٣).

٤ ـ وقال ابن تيمية: «وفي الحديث: يحشر الجبارون والمتكبرون، على صور الذر، يطؤهم الناس، بأرجلهم» قال: فإنهم لما أذلوا عباد الله، أذلهم الله لعباده، كما أن من تواضع لله، رفعه الله، فجعل العباد متواضعين له»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري وفي الرقاق باب الرياء والسمعة، انظر فتح الباري، ١١/٣٣٦ وأخرجه مسلم في الزهد باب من أشرك في عمله غير الله.

(٢) فتح الباري، ١١/٣٣٦ ـ ٣٣٧

(٣) مسند الإمام أحمد، ٥/٣٤٢ ـ ٣٤٣، وأخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب النهي عن النياحة بلفظ «النياحة من أمر الجاهلية وأن النائحة إذا ماتت ولم تتب قطع الله لها ثياباً من قطران ودرعاً من لهب جهنم».

(٤) سنن الترمذي، ٤/٥٦٥ بلفظ «يحشر المتكبرون يوم القيامة أمثال الذر في صور الرجال، ويغشاهم الذل من كل مكان...» والذر: النمل، وصغار النمل، وما يرى من شعاع الشمس الداخل من النافذة، المعجم الوسيط، ١/٣١٠؛ وانظر: الحسبة، ص ٩٠.

وبعد. فتلك بعض صور التشهير والفضح في الدنيا والآخرة قصد منها الردع والزجر في الدنيا، والترهيب مما يمكن أن يكون عليه حال مرتكب أمثال تلك الأفعال يوم القيامة، وفضحهم على رؤوس الأشهاد أعاذنا الله وإياكم منها (والله أعلم)...

ثالثاً ـ من عمل الصحابة وآثارهم:

أثر عن صحابة رسول الله ﷺ العديد من الأدلة القولية والفعلية التي تدل على جواز التشهير ومشروعيته، نذكر منها:

أ ـ شهادة الزور:

روي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه أمر بشاهد الزور أن يسخم وجهه، ويلقى في عنقه عمامته، ويطاف به في القبائل ويقال: إن هذا شاهد الزور، فلا تقبلوا له شهادة(١).

وفي رواية: «أنه ـ رضي الله عنه ـ أمر بتسويد وجه شاهد الزور وإركابه دابة مقلوباً، فإنه لما قلب الحديث قلب وجهه، ولما سود وجهه بالكذب، سود وجهه»(٢).

ب ـ السرقة:

روي عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أنه قطع يد سارق وعلقها في عنقه(٣). اقتداء بفعل رسول الله ﷺ(٤).

---

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف، ٨/٣٢٧.

(٢) مجموع فتاوي ابن تيمية، ٢٨/١١٨ ـ ١١٩، الحسبة، ص ١٠٨.

(٣) سنن البيهقي، كتاب السرقة، ٨/٢٧٥ مصنف ابن أبي شيبة، ١٠/١٢٤.

(٤) المغني، ١٢/٤٤٢ وانظر موسوعة فقه علي بن أبي طالب، د. محمد رواس قلعه جي، ٣٣٧

ج ـ فساد الأخلاق والأعمال الفاضحة:

روي عن ابن مسعـود ـ رضي الله عنه ـ أنه أُتي برجل وجد مع امـرأة في لحاف، فضرب كل منهما أربعين سـوطاً، وأقـامهما للناس، فـذهب أهل المرأة وأهل الرجل، إلى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فقال عمر لابن مسعود: ما يقول هؤلاء؟ قال. قد فعلت ذلك. قال عمر: أورأيت ذلك؟ قال: نعم، قال: نعم ما رأيت. فقالوا: أتيناه نستاديه، فإذا هو يسأله(١).

د ـ شرب الخمر:

يضرب أمير المؤمنين عمـــر بن الخطاب، أروع الأمثلة في تطبيـق أحكام الشريعة عندمـا يكون الجاني أحد أبنائه، عندمـا شرب ابنه عبد الرحمن(٢) في مصر مسكراً، فجلده عمـرو بن العـاص سراً(٣)، فـاستـدعـاه عمـر وجلده علانيـة(٤). قال عبـد الله بن عمر: كان عمـر إذا نهى الناس عن شيء دخل على أهله فقال: إني نهيت عن كذا وكذا، والناس ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم، فإن وقعتم وقعوا وإن هبتم هابوا، وإني والله لا أوتى برجل منكم وقع في شيء مما نهيت عنه الناس إلا أضعفت عليه العقوبة لمكانتـه مني، فمن شاء فليتقدم، ومن شاء فليتأخر(٥).

---

(١) مصنف عبد الرزاق، ٧/٤٠١، وأخبار القضاة، ٢/١٨٨، المحلى، ١١/٤٠٣.

(٢) هو الذي يكني أبا شحمـة، وهو الأوسط، ولعمـر ثلاثة بنين يسمـون عبد الرحمن، انظر: مصنف عبد الرزاق، ٩/ هامش ص ٢٣٢، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.

(٣) قـال ابن تيمية. «جلده الحد سراً، وكـان الناس يجلدون علانيـة... ولم يعتد عمـر بذلك الجلد حتى ارسل إلى ابنه فاقدمه المدينة فجلده الحد علانية». فتاوي ابن تيمية، ١٥/ ٢٨٧.

(٤) مصنف عبـد الرزاق، ١١/٣٤٣ ـ ٣٤٤، وانظر مـوسـوعة فقـه عمـر بن الخطاب د/محمد رواس قلعه جي ١٠٤/١٠٥.

(٥) مصنف عبد الرزاق، ١١/٣٤٣، وانظر موسوعة فقـه عمر بن الخطاب، مادة: إمارة/٦ هـ ٢ أ.

رابعاً: ـ الاستدلال بالمعقول:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: إن المعلن للبدع والفجور لا غيبة له، وعلل ذلك بقوله: «لأنه لما أعلن ذلك استحق عقوبة المسلمين له، وأدنى ذلك أن يذم عليه لينزجر ويكف الناس عنه وعن مخاطبته، ولو لم يذم ويذكر بما فيه من الفجور والمعصية أو البدعة، لاغتر الناس به، وربما حمل بعضهم على أن يرتكب ما هو عليه، ويزداد هو جراءة وفجوراً ومعاصي، فأذا ذكر بما فيه انكف، وانكف غيره عن ذلك وعن صحبته ومخالطته، قال الحسن البصري: أترغبون عن ذكر الفاجر؟! اذكروه بما فيه كي يحذره الناس»(١). وقال: «ثلاثة ليست لهم حرمة: صاحب هوى، والفاسق المعلن، والإمام الجائر»(٢).

ويقول ابن تيمية: «الثواب والعقاب، يكونان من جنس العمل، في قدر الله، وفي شرعه، فإن هذا، من العدل، الذي تقوم به السماء والأرض... فإذا أمكن أن تكون العقوبة من جنس المعصية، كان ذاك هو المشروع بحسب الإمكان. مثل ما روي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في شاهد الزور»(٣).

وقال ابن القيم: «الجزاء من جنس العمل: لذلك كان الجزاء مماثلاً للعمل من جنسه في الخير والشر، فمن ستر مسلماً ستره الله، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة... ومن تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته... فهذا شرع الله وقدره ووحيه وثوابه وعقابه كله قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظير بالنظير، واعتبار المثل بالمثل»(٤).

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ١٥/ ٢٨٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ١٦/ ٢٢١، وانظر موسوعة فقه الحسن البصري، مادة (غيبة) د رواس قلعه جي.

(٣) الحسبة، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٤) أعلام الموقعين، ١/ ١٩٦ ـ ٣٣٠ بتصرف، وقد ذكر ـ أيضاً ـ ما يفعل بالجاني على النفس، والجاني على المال، والجاني على العرض، من العقوبات المماثلة لأفعالهم، فلينظر.

طبيعة عقوبة التشهير

التشهير والتعزير:

اتفق العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد مقدر، ولا كفارة، وأن طرق التعزير تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص.

فقد حكى ابن فرحون عن ابن القيم: اتفاق العلماء على ذلك وأن التعزير يكون بحسب الجناية في العظم والصغر، وحسب الجاني في الشر وعدمه(١).

وقال الماوردي: «والتعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله»(٢).

وفي الفتاوي: «المعاصي التي ليس لها حد مقدر، ولا كفارة، فيها التعزير، والتنكيل، والتأديب»(٣).

كما أن للإمام أن يجتهد في جنس التعزير وقدره، لأنه غير مقدر شرعا، وموكل أمره إلى رأيه،يجتهد في سلوك الأصلح، لاختلاف ذلك باختلاف مراتب الناس، وباختلاف المعاصي(٤).

هذا وقد ألحق عدد من الفقهاء والعلماء والباحثين(٥) التشهير بالعقوبات التعزيرية، فيجري عليها أحكام التعازير، من حيث كونها لا تكون

---

(١) تبصرة الحكام، ٢/٢٨٩.

(٢) الأحكام السلطانية، ٢٣٦، وانظر: مغني المحتاج، ٤/١٩٢.

(٣) فتاوي ابن تيمية، ٢٨/١٠٧، ٣٤٣ ـ ٣٥/٤٠٢.

(٤) مغني المحتاج، ٤/١٩٢؛ وانظر: الفروق، ٤/١٨٣.

(٥) انظر: مغني المحتاج، ٤/١٩٢؛ نهاية المحتاج، ٨/٣٠؛ التعزير ـ د. عبد العزيز عامر، ٣٨٠؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٢/٤٠؛ السجن وموجباته في الشريعة الإسلامية، د. محمد الجريوي، ٢/٤٦٨.

إلا في معصية لا حد فيها، ولا كفارة، كما أن أمرها موكول للإمام، فيجتهد في إقامته وعدمه في طريقة تنفيذها.

جاء في مغني المحتاج: «متى كان في المعصية حد كالزنا، أو كفارة كالتمتع بالطيب في الإحرام، ينتفي التعزير، لإيجاب الأول للحد، والثاني للكفارة، ويستثني من ذلك مسائل... منها: أن السارق إذا قطعت يده يعزر بتعليق يده في عنقه..(١) فسمي تعليق اليد تعزيراً.

وفي الموسوعة الفقهية «التعزير: التأديب والإهانة دون الحد، وهو أعم من التشهير، إذ يكون بالتشهير وبغيره، فالتشهير نوع من أنواع التعزير»(٢).

وقد مال البعض إلى القول باعتبار هذه العقوبة من العقوبات التكميلية لا الأصلية.. ثم قال: «وليس هناك على كل حال ما يمنع أن تكون نفس العقوبة أصلية أو غير أصلية تبعاً للأحوال، فهذه التسميات اصطلاحية، والأمر متروك للحاكم فهو الذي يسبغ على العقوبة الوصف الذي يراه»(٣).

ونرى أن تحديد طبيعة عقوبة التشهير ـ وهل هي أصلية أم تبعية؟ وهل هي من العقوبات التعزيرية أم يمكن أن تكون جزءاً من عقوبة حدية؟ ـ أمر على غاية في الأهمية، وليس مجرد تسمية اصطلاحية، لما يترتب على ذلك الوصف من أحكام تتعلق بإقامتها، وجواز إسقاطها، وما يترتب على ذلك من آثار.

التشهير عقوبة متميزة:

ونرى أن التشهير عقوبة من نوع خاص تتميز عن العقوبات التعزيرية

---

(١) مغني المحتاج، ٤/١٩٢ بتصرف، وانظر: نهاية المحتاج، ٨/٢٠.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٢/٤٠ تشهير.

(٣) التعزير، ٣٨١ ـ ٣٨٢ د. عبد العزيز عامر.

الأخرى، فلا يمكن اعتبارها عقوبة تعزيرية دائماً، سواء اعتبرت عقوبة أصلية أو تبعية، ولتوضيح ذلك نقول: لا يخلو حال عقوبة التشهير من الحالات التالية:

١ ـ أن تكون عقوبة أصلية منصوصاً عليها ومقصودة لذاتها مصاحبة لحد ولا تنفك عنه، كالصلب في الحرابة ـ عند من يرى أن الصلب عقوبة مستقلة، ضمن عقوبات المحارب ـ(١) وكإسقاط الشهادة في حد القذف ـ بخاصة عند من يرى إسقاطها طول عمره، وعدم قبول توبته ـ وقال ابن العربي: «إن أبا حنيفة يجعل رد الشهادة من جملة الحد، ويرى أن قبول الشهادة ولاية قد زالت بالقذف، وجعلت العقوبة فيها في محل الجناية...»(٢)، وحينئذ يتعين على الإمام إقامة عقوبة التشهير وعدم إسقاطها بحال من الأحوال، لأنها عقوبة أصلية منصوص عليها، ولا يعقل أن يتم الصلب سراً لعدم تحقق مقصوده، كما أن عدم قبول الشهادة إسقاط لعدالة القاذف بين الناس وشهرها بينهم، لكيلا يثقوا في شهادته، ولا يتأتى ذلك إلا علانية.

٢ ـ أن تكون عقوبة التشهير غير مقصودة لذاتها مصاحبة لحد من الحدود لا تنفك عنه كالإشهاد في حد الزنا، وحينئذ، يتعين على الإمام إشهار الحد وإعلانه لتحقيق الحكمة من مشروعيته ـ وإن اختلفت وسيلة الشهر والإعلان ـ ولا يجوز إسقاطه أو التساهل فيه.

٣ ـ أن تكون عقوبة التشهير مصاحبة لحد من الحدود، إلا أنها قد تنفك عنه، كتعليق يد السارق في عنقه بعد قطعها، فالنص واضح في أن عقوبة السرقة قطع اليد، قال تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾(٣) الآية،

(١) انظر: التشريع الجنائي في الإسلام، ٢/٦٤٧.

(٢) أحكام القرآن، ٣/٣٤٦.

(٣) سورة المائدة: الآية (٣٨).

وقد صح عن رسـول الله ﷺ تعليقه ليـد السارق زيادة في نكاله وللتشهير به، إلا أنه ﷺلم يـداوم عليهـا، فحينئذ، إن رأى الإمـام أن المصلحـة في تعليقها، فعل ـ وإلا اكتفى بالحد، ولم يزد عليه.

جاء في مغني المحتـاج: «وتعليق يده في عنقـه ضرب من النكال، نص عليـه، وليس من الحد قطعاً، إذ لم يقل بوجوبه أحد»(١).

٤ ـ أن يكون التشهير عقـوبـة تعـزيرية أصليـة متعينـة، ويكتفي بها الإمام، كالتشهير بشـاهد الزور دون ضربه أو حبسه، والتشـهير بمـرتكبي جرائم تقـوم على الثقة بالشخـص أو التي تستوجب شهـر أمـره حتى لا يغتر به الناس، كالمحكم الجائر، والمفتي الجاهل والواعظ المضلل، والمدرس المفسد، وأرباب الحرف التي تقوم على الأمانة مثل الصباغين والخياطين والصاغة والتجار بعامة(٢)، لأن مجرد شهر أمرهم وفضحهم أمام الناس من أعظم العقوبات الرادعة لأمثالهم.

٥ ـ أن يكون التشهير عقوبة تعزيرية مصاحبة لعقوبة تعزيرية أخرى مرتبطة بها، لا تنفك عنهـا، وذلك كضرب شـاهـد الزور، وشهـر أمـره وفضحـه بالمناداة عليه، أو الطواف به، وجـوز البعض تسويد وجهه، وقـال آخرون يحلق رأسـه، لا لحيتـه، ويسجل عليـه ذلك في سجل خـاص يودع عند ثقات(٣) وواضح حينئذ، أن شهر شاهد الزور جـزء لا يتجزأ من العقوبة، لكي يتحقق الإعلام وتحذير الناس منه، وعدم الوثوق في شهادته(٤).

---

(١) مغني المحتاج (٤/٢٩٢، وانظر: فتاوي ابن تيمية، ٢٨/ ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ وانظر حاشية الروض المربع، ٧/ ٣٧٣.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ٢٨٧؛ تبصرة الحكام، ٢/ ٣١٥.

(٣) انظر: مصنف عبـد الرزاق، ٨/٣٢٧؛ مصنف أبي شيبـة، ١٠/٥٧؛ المبسـوط للسرخسي، ١٦/ ١٤٥؛ كشاف القناع، ٦/ ١٢٥؛ تبصرة الحكام، ٢/ ٣١٢؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ٢٦٧؛ أدب القاضي، ٣٦٥.

(٤) التعزير، د. عبد العزيز عامر، ٣٨٠.

وهكذا نرى أن تحديد طبيعـة عقـوبة التشهير ـ وفق مـا فصلناه ـ ليس مجرد أمـر اصطلاحي، يترك للحـاكم ليسبغ على العقـوبة الوصف الذي يراه، وإن كان ذلك ممكناً في بعض حـالات التشهير، وليس في كل الحالات ـ بل رأينا كيف أن التشهير قد يمثـل جزءاً من عقوبة حـدية، تكتسب نفس أحكامهـا وما يتعلق بتنفيذها، فكما أن أحـداً لا يملك إسقاط حـد من الحدود بعد ثبـوته، فلا يملك أحد ـ أيضـاً ـ إسقاط عقوبة التشهير فيـه ـ كما رأينا في تصرف عمر مع ابنه عبد الرحمن، لما أسقط عمرو بن العاص التشهير بالحد. وإن كانت وسيلة التشهير يمكن تركهـا للحاكم، فيستخدم الـوسيلة المناسبة في زمـانه والمحققة للغرض من التشهير.

العلاقة بين التشهير والتعزير:

ويمكن القـول إن العـلاقـة بينهما هي العمـوم والخصـوص الوجهي. فـالتعـزير ـ في الأصل ـ لا يكون إلا في عقـوبة غير مقـدرة، ويكون بالتشهير وبغيره من العقـوبات التعزيرية، فهـو أعم من التشهير من هذا الوجـه. كما أن التشهير يكون مصاحبـاً لعقوبة حدية مقدرة وفي غيرها، فهـو أعم من التعزير من هذا الوجه. والله أعلم.

عناصر التشهير

للتشهير ثلاثة عناصر هي:

المشهر، والمشهر به، ووسيلة التشهير.

العنصر الأول: المشهر (من يملك حق التشهير). قـد يقوم بالتشهير الإمام أو نائبه، أو أهل العلم أو الناس بعامة. ولكل حكم نبينه فيما يأتي:

أ ـ الإمام أو نائبه:

وهذا هو الأصل، لأن عقوبة التشهير ـ كما بينا ـ (١) قد تكون مصاحبة لحد من الحدود، أو عقوبة متعينة في بعض الجرائم التي يكتفى فيها بالتشهير، فلا يقوم بها إلا منْ لديه الصلاحية شرعاً لتنفيذها.

قال الماوردي: «للأمير إذا رأى من الصلاح في ردع السفلة، أن يشهرهم وينادي عليهم بجرائمهم، ساغ له ذلك»(٢).

وفي السرقة: يسن تعليق يد السارق في عنقه ثلاثة أيام إن رأى الإمام وأداه اجتهاده إلى ذلك، لتتعظ السراق به(٣).

وفي الحرابة: «إنما شرع الصلب ردعاً لغيره، ليشتهر أمره»(٤). ولا يملك أحد أقامة حد الحرابة والصلب فيه إلا الحاكم أو من ينيبه.

وفي الزنا: الإشهاد جزء من العقوبة، يحكم به وينفذه ولي الأمر أو من ينيبه، وكذلك الحال في رد شهادة القاذف، أو عزل القاضي الجائر والمبتدعة.. وغيرهم مما يتطلب الأمر إشهارهم لكيلا يغتر الناس بهم وبأمانتهم.

ب ـ أن يقوم بالتشهير غير الإمام أو نائبه:

وحينئذ قد يصدر التشهير من أهل العلم الشرعي، أو من الناس بعامة

١ ـ فإن صدر التشهير من أهل العلم الشرعي على سبيل النصيحة، فهو جائز، بل قد يكون واجباً كوضع الكتب في جرح المجروحين من الرواة للحديث، والشهود، والأمناء وغيرهم(٥)، أو يقول عالم للناس: لا تسمعوا

---

(١) راجع: طبيعة عقوبة التشهير، من هذا البحث.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، ٢٢١، ولأبي يعلى، ٢٤٤.

(٣) شرح منتهى الإرادات، ٣/٣٧٣؛ مغني المحتاج، ٤/١٩٢؛ وفتاوي ابن تيمية، ٢٨/٣٣٠.

(٤) المغني، ١٢/٤٧٨؛ شرح منتهى الإرادات، ٣/٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٢/٤٣.

الحديث من فلان فإنه يخلط، أو لا تستفتوه فإنه لا يحسن الفتوى، لم ترد شهادته(١)، لأن هذا نصح، وليس بعداوة ولا غيبة، إن كان يقوله لمن يخاف أن يتبع المشهر به، ويخطىء في اتباعه(٢).

قال النووي: «اعلم أن الغيبة وإن كانت محرمة فإنها تباح في أحوال للمصلحة، والمجوز لها غرض صحيح شرعي لا يمكن الوصول إليه إلا بها، ولها أسباب كثيرة منها:

تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم، وذلك من وجوه منها:

ـ جرح المجروحين من الرواة للحديث والشهود، وذلك جائز بإجماع المسلمين، بل واجب للحاجة.

ـ ومنها: إذا رأيت متفقهاً يتردد إلى مبتدع أو فاسق يأخذ عنه العلم، وخفت أن يتضرر المتفقه بذلك، فعليك نصيحته، ببيان حاله، ويشترط أن يقصد النصيحة»(٣).

أما إذا كان ذلك من قبيل الحسد، أو يلبس الشيطان عليه ذلك، ويخيل إليه أنه نصيحة وشفقة، أو لتحقيق غرض دنيوي، فهذا مما يحرم فعله، فليتفطن الناس إلى ذلك حتى لا يقعوا في الغيبة المحرمة(٤).

٢ ـ أن يصدر التشهير من الناس بعامة، والأصل فيه الحرمة للنهي عن إشاعة الفاحشة والغيبة والبهتان، ولأنه يتنافى مع الستر الذي دعا إليه الإسلام وأمر به(٥).

---

(١) أي. لا ترد شهادة العالم إذا شهد على المشهر به في دعوى مرفوعة ضده، ولا يعتبر قوله هذا عنه عداوة أو بغضاء ترد بها الشهادة.

(٢) مغني المحتاج، ٤/٤٣٥.

(٣) الأذكار، ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ الآداب الشرعية لابن مفلح، ١/٢٦٦؛ ونقل ابن مفلح عن النووي قوله: «وليس هذا من الغيبة المحرمة، بل من النصيحة الواجبة».

(٤) الأذكار، ٢٩٣، بتصرف وزيادة.

(٥) راجع: أدلة مشروعية العقوبة بالتشهير، ورابعاً الاستدلال بالمعقول، من هذا البحث.

ورغم ذلك فلقد جوز العلماء للناس ذكر الفاسق الذي يجاهر بفسقه أو بدعته، لأنه لما أعلن ذلك استحق عقوبة المسلمين له، وأدنى ذلك أن يذم عليه لينزجر ويكف الناس عنه وعن مخالطته، وقد روى عن الحسن البصري قوله: أترغبون عن ذكر الفاجر؟! أذكروه بما فيه كي يحذره الناس(١).

وجوزوا كذلك للمظلوم أن يذكر عيوب الظالم للمفتي والقاضي وغيرهما ولم يعتبروا ذلك من الغيبة المحرمة، ما دام لا يقصد بذلك التنقص أو النيل من الآخرين(٢).

ونخلص مما سبق: أن الاصل أن لا يقوم بالتشهير إلا من لديه الصلاحية شرعاً لتنفيذ الاحكام الشرعية أو من يكلف بذلك من قبل ولي الأمر، ويجوز أن يتولى ذلك أهل العلم الشرعي على سبيل النصيحة والإرشاد، أما عامة الناس: فيتوقف حكم ذلك على شخص المشهر به، فإن كان ممن يجاهر بالمعصية، أو كان ظالماً، او خائناً للأمانة فقد جوز العلماء للناس التشهير بهم، إلا أن يتوبوا عن معصيتهم، وسيأتي مزيد تفصيل في العنصر الثاني.

العنصر الثاني: المشهر به:

سبق أن بينا أن الأصل في الإسلام هو الستر على المسلمين وعدم إشاعة الفاحشة وشهرها، إلا أن الإسلام راعى أيضاً أن من العقوبات ما لا يتحقق المقصد منه إلا بشهره وإعلانه، فيكون المجوز له غرضاً صحيحاً شرعياً لا يمكن الوصول إليه إلا به.

وبما أن أحوال المشهر به تختلف باختلاف أحواله ومكانته، وكذلك

---

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية، ١٥/٢٨٦ ـ ٢٨٧؛ الأذكار للنووي، ٢٩٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ١٦/٢٢٢.

باختلاف ما صدر عنه من حيث المجاهرة والصغر والكبر، لذا فقد روعي فيه ما يلي:

أولاً - إن كان من عامة الناس ولم يجاهر بمعصيته، ولا يترتب على ذلك ضرر على غيره، فالأولى نصحه وإرشاده والستر عليه، وعدم شهر أمره، لقوله ﷺ: «... ومن ستر مسلماً ستره الله عز وجل يوم القيامة»(١).

قال ابن حجر: «أي رآه على قبيح فلم يظهره للناس، وليس في هذا ما يقتضي ترك الإنكار عليه فيما بينه وبينه، ويحمل الأمر في جواز الشهادة عليه بذلك، على ما إذا أنكر عليه ونصحه فلم ينته عن قبيح فعله ثم جاهر به... ثم قال: والذي يظهر أن الستر محله في معصية قد انقضت، والإنكار في معصية قد حصل التلبس بها فيجب الإنكار عليه، وإلا رفعه إلى الحاكم، وليس من الغيبة المحرمة بل من النصيحة الواجبة..»(٢).

ويدخل في ذلك: من أقيم عليه حد وتاب إلى الله عز وجل، فيحرم أن يعيره أحد بذلك، أو يشهر بين الناس.

وسئل سعيد بن المسيب - رضي الله عنه - عن الرجل يصيب الحد ثم يعيره به رجل بعد ذلك، قال: إن كان أونس منه توبة، عزر الذي عيره»(٣).

وجاء في الفروق: «ومن مات من أهل الضلال، ولم يترك شيعة تعظمه، ولا كتباً تقرأ، ولا سبباً يخشى منه إفساد لغيره، فينبغي أن يستر بستر الله، ولا يذكر له عيب البتة، وحسابه على الله تعالى»(٤).

---

(١) البخاري كتاب المظالم، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، فتح الباري، ٥/٩٧؛ ٤/١٩٩٦

(٢) فتح الباري، ٥/٩٧.

(٣) مصنف عبد الرازق، ٧/٤٣١٢.

(٤) الفروق للقرافي، ٤/٢٠٨.

فصلى الله على نبينا محمد، ورضي الله عن علماء هذه الأمة، الذين أمرونا بالستر لما في ذلك من حسن العشرة والألفة والمحبة.

وهذا الأصل ترد عليه بعض الاستثناءات المتعلقة بشخص المشهر به ذكرها الإمام النووي في باب ما يباح من الغيبة لأسباب، ذكرت بعضها في الفقرة السابقة، وإليك بعضاً منها هنا أيضاً:

منها التظلم: «فيجوز للمظلوم أن يتظلم إلى السلطان والقاضي وغيرهما ممن له ولاية، أو له قدرة على إنصافه من ظالمه، فيذكر أن فلاناً ظلمني، وفعل بي كذا، وأخذ مني كذا، ونحو ذلك.

ومنها: الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصي إلى الصواب: فيقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر. فلان يعمل كذا فازجره عنه، ونحو ذلك، ويكون مقصوده التوصل إلى إزالة المنكر، فإن لم يقصد ذلك كان حراماً.

ومنها: الاستفتاء: بأن يقول للمفتي: ظلمني أبي أو أخي، أو فلان بكذا، فهل له ذلك، أم لا؟ وما طريقي في الخلاص منه وتحصيل حقي، ودفع الظلم عني؟ ونحو ذلك.

وكذلك قوله: زوجتي تفعل معي كذا، أو زوجي يفعل كذا، ونحو ذلك، فهذا جائز للحاجة، ولكن الأحوط عدم التعيين، ومع ذلك فالتعيين جائز، لحديث هند وقولها: «يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح...» ولم ينهها رسول الله ﷺ.

ومنها: الاستشارة: إذا استشارك إنسان في مصاهرته، أو مشاركته، أو إيداعه، أو الإيداع عنده، وجب عليك أن تذكر له ما تعلمه على جهة النصيحة، فإن حصل الغرض بمجرد قولك: لا تصلح لك معاملته، أو مصاهرته، أو لا تفعل هذا، أو نحو ذلك... فيكتفي به ولا يذكر المساوىء، وإذا لم يحصل

الغرض إلا بالتصريح وجب التصريح به..»(١).

ثانياً ـ وإن من كان من عامة الناس وجاهر بمعصيته، فيجب فضحه وشهر أمره، لأن المجاهر بالفسق لا يستنكف أن يذكر به، ولا يعتبر هذا غيبة في حقه، لأن من ألقى جلباب الحياء لا غيبة له(٢).

قال رسول الله ﷺ «كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً، ثم يصبح وقد ستره الله، فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر الله عنه»(٣).

والمجاهر في الحديث يحتمل أن يكون من جاهر بكذا، بمعنى جهر به، ويحتمل أن يكون المراد: الذين يجاهرون بعضهم بعضاً بالتحدث بالمعاصي، قال ابن حجر: وبقية الحديث تؤكد الاحتمال الأول(٤).

الحكمة من التشهير بالمجاهرين:

إن في الجهر بالمعصية استخفافاً بحق الله ورسوله وبصالحي المؤمنين، وفيه ضرب من العناد لهم، وفي الستر بها السلامة من الاستخفاف، ـ لأن المعاصي تذل أهلها ـ وكذلك السلامة من إقامة الحد عليه ـ إن كان فيه حد ـ والسلامة من التعزير إن لم يوجب حداً، وإذا تمحض حق الله، فهو أكرم الأكرمين، ورحمته سبقت غضبه، فكذلك إذا ستره في الدنيا، لم يفضحه في الآخرة، والذي يجاهر يفوته جميع ذلك(٥).

(١) الأذكار للنووي، ٢٩٢ ـ ٢٩٣، بشيء من التصرف؛ فتح الباري، ٤٧١/١٠ ـ ١٧٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن، ٢٢١/١٦ وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤٢/١٢.
(٣) البخاري في كتاب الأدب باب ستر المؤمن على نفسه وانظر فتح الباري، ٤٨٦/١٠.
(٤) فتح الباري، ٤٨٧/١٠
(٥) فتح الباري، ٤٨٧/١٠؛ بتصرف قليل عن ابن حجر عن العيني عن ابن بطال.

ونحن في زماننا هذا أحوج ما نكون إلى شهر أمر من يجاهر بالمعصية ليعرفه الناس ويحذروه ولا يغتروا به، بخاصة في مجتمعات العصاة يجاهرون بمعصيتهم دون رادع، وقد يتطلب الأمر هجرهم وعدم التعامل معهم، فربما كان في ذلك ردعٌ وزجر لهم ولأمثالهم، بل وربما أدى إلى صلاحهم وتركهم ما هم عليه.

ثالثاً ـ إن كان المشهر به من ذوي الهيئات:

نظراً لما قد يتعرض له كرماء الأمة ـ من العلماء وأصحاب المناصب الرفيعة في المجتمع ـ من تجريح وتشويه وتشهير، رأيت أن أفرد التشهير بهؤلاء بفقرة خاصة استعرض فيها الأدلة على حرص الإسلام على عدم التشهير بهم، ومراعاة مكانتهم وقدرهم، بما لا يتعارض مع إقامة حدود الله، وإنزال العقوبة بمن يستحقها كائنا من كان، وتحقيقاً للمصلحة في الستر على المسلمين بعامة، وعدم إشاعة الفاحشة بين المسلمين ـ إلا إذا كان ذلك مقصودا في تحقيق تلك المصلحة.

فعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود»(١).

ومعنى (أقيلوا) أي اعفوا(٢) أو اصفحوا وتجاوزوا، واستقال عثرته: سأله أن يصفح عنه(٣). ولكن، من المقصود بذوي الهيئات؟ وما المقصود بالعثرات؟

---

(١) أخرجه أحمد، ٦/ ١٨١؛ وأبو داود، ٤/ ١٣٣؛ والطحاوي في مشكل الآثار، ٣/ ١٢٩؛ والبيهقي، ٨/ ٢٦٧، ٣٣٤؛ وأبو نعيم في الحلية، ٩/ ٤٣.

(٢) بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود ١٧/ ٣١٥.

(٣) المعجم الوسيط، ٢/ ٧٧٠.

١ ـ ذوو الهيئات:

الهيئة في اللغة: هي الحال التي يكون عليها الشيء، محسوسة أو معقولة. وفي التنـزيل: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ الآية(١). وهي: الجماعة من الناس يعهد إليها بعمل خاص(٢). فيقال: هيئة كبار العلماء، وهيئة المحكمة.. الخ.

في الاصطلاح: قال الشافعي: «وذوو الهيئات الذين يقالون عثراتهم: الذين لا يعرفون بالشر، فيزل أحدهم الزلة»(٣). وقال ابن حزم: «هو الذي له هيئة علم وشرف»(٤).

وقيل: «أهل الهيئات الحسنة»(٥) وقال البيضاوي: «أصحاب الذوات والخصال الحميدة، أو ذوو الوجوه من الناس»(٦). وقيل: من يندم على الذنب ويتوب منه(٧). وقال الطحاوي: «هم ذوو الصلاح لا من سواهم...»(٨).

وقد عبر ابن فرحون عن ذي الهيئة برفيع القدر، فقال: «والمراد بالرفيع: من كان من أهل القرآن والعلم والآداب الإسلامية، لا المال والجاه، والمعتبر في الدنيء ـ القدر ـ الجهل والجفاء والحماقة، فمن كان من أهل الشر ثقل عليه بالأدب لينزجر وينزجر به غيره».

---

(١) المائدة، الآية ١١٠، وهو مثال للهيئة المحسوسة.

(٢) وهو مثال للهيئة المعقولة أو المعنوية، انظر: المعجم الوسيط، ٢/١٠٠٢؛ لسان العرب مادة: (هيا).

(٣) الأم، ٦/١٤٥؛ بلفظ «تجافوا لذوي الهيئات عن عثراتهم».

(٤) المحلى، ١١/٤٠٤.

(٥) بذل المجهود، ١٧/٣١٥؛ نيل الأوطار، ٧/١٥٤.

(٦) بذ المجهود، ١٧/٣١٦.

(٧) انظر: كشف الخفاء، ١/١٨٣، ١١٦.

(٨) مشكل الآثار، ٣/١٢٩.

ونرى أن تعريف ابن فرحون جامع لكل ما سبق، فمن كان من أهل القرآن والعلم والآداب الإسلامية، لا يعرف عنه الشر، فهو من أهل الهيئات الحسنة والعلم والشرف وأهل الصيانة...

المقصود بالعثرات:

في اللغة: العثرة: الزلة، وقد عثر في ثوبه: يعثر عثاراً، وعثر به فرسه فسقط، وتعثر لسانه: تلعثم...، وعثر: عثرا وعثارا: زل وكبا(١).

في الاصطلاح: العثرة: ما دون الحد، قال الشافعي: «سمعت من أهل العلم من يقول: يجافى الرجل ذو الهيئة عن عثرته ما لم يكن حداً»(٢).

ونقل السخاوي عن الماوردي فقال: في عثراتهم وجهان: أحدهما الصغائر، والثاني أول معصية زل فيها مطيع(٣).

وقال البيضاوي: «العثرات: صغار الذنوب، وما يندر عنهم ـ أي: ذوي الهيئات ـ من خطايا... أو الذنوب مطلقاً، ما لم تكن حداً...»(٤).

حكم الإقامة والتجاوز والستر على ذوي الهيئات:

سبق أن بينا أن من لم يجهر بالمعصية، أو من أقيم عليه حد وأونس منه

(١) انظر: الصحاح للجوهري، لسان العرب، المعجم الوسيط، (مادة عثر).

(٢) قال الشافعي ذلك بعد ذكره للحديث بلفظ «تجافوا لذوي الهيئات عن عثراتهم»، الام ١٤٥/٦

(٣) المقاصد الحسنة، ٧٣؛ كشف الخفاء، ١/١٨٣؛ مغني المحتاج، ٤/١٩١.

(٤) ذكره السهارنفوري عن البيضاوي، انظر: بذل المجهود، ١٧/٣١٦.

توبة فيندب الستر عليه وعـدم شهر أمره، وإن كان هذا مع عـامة الناس، فمن باب أولى مع ذي الهيئة، بخاصة في معصيـة وقعت وانقضت، وأما معصية رآه عليها وهو بعد متلبس، فتجب المبادرة بإنكارها على فاعلها ومنعه منها إذا قدر على ذلك، ولا يحل تأخيرها، فإن عجـز لزمه رفعهـا إلى ولي الأمر، إن لم يترتب على ذلك مفسدة(١).

وقـال الخطابي ـ تعليقـاً على حـديث «أقيلوا ذوي الهيئات عثـراتهم إلا الحدود» ـ : «فيه دليـل على أن الإمام مخير في التعزيـر، إن شاء عـزر وإن شاء ترك، ولو كان التعزير واجباً كالحد، لكان ذو الهيئة وغيره في ذلك سواء»(٢).

وقال ابن القيم: «... ثم لما كانت مفاسد الجرائم ـ ما دون الحد ـ متفاوتة غير منضبطة في الشدة، والضعـف والقلة والكثرة، جعلت عقـوباتها راجعة إلى اجتهاد الأئمـة، وولاة الأمور، بحسب المصلحـة في كل زمان ومكان، وبحسب أرباب الجرائم في أنفسـهم؛ فمن سوى بين الناس في ذلك وبين الأزمنة والأمكنة والأحوال لم يفقه حكمة الشرع، واختلفت عليه أقوال الصحابة وسيرة الخلفاء الراشدين وكثير من النصوص...»(٣).

ونخلص مما سبق أن الهدي النبـوي الشريف، ومـا ذكـرناه من أقـوال لعلماء الأمـة وفقهـائهـا يرشـدنا إلى ضرورة مـراعـاة هذه الفئة من الناس، ومـراعاة مكانتهم وطبيعـة أعمالهم فـلا تتصيد الأخطاء والهفـوات والزلات لكرماء الأمة وعلمائها وأصحاب المكانة الـرفيعة فيها، الذين لم يعرفوا بالشر، ولم يجاهروا بالمعـاصي، لأن في فضحهم وإشهـارهـم من المفـاسـد والفتن في المجتمع مـا يفوق الضرر الواقع من زلتهم التي وقعـوا فيها بكثير، إلا إذا كـان

---

(١) انظر: الآداب الشرعية، ١/٢٦٦.

(٢) معالم السنن، للخطابي، على هامش سنن أبي داود، كتاب الحدود.

(٣) أعلام الموقعين، ٢/١٢٨ بتصرف يسير.

الستر عليهم يؤدى إلى مفسدة أعظم أو تفوت به مصلحة عامة(١)، فيعزرون بما يتناسب مع مكانتهم.

العنصر الثالث: وسيلة التشهير وكيفيته:

سبق أن بينا في حديثنا عن طبيعة عقوبة التشهير أنها عقوبة متميزة، لها حالاتها الخاصة التي تميزها عن العقوبات التعزيرية الأخرى، وأنها قد ترتبط بحد من الحدود، وقد تستقل بذاتها كعقوبة، تبعاً لكل جريمة على حده ولذا، فإن وسيلة التشهير تختلف تبعاً لاختلاف الجريمة المصاحبة لها، ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك مستشهدين بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة وأقضيتهم، والأقضية المشهورة للعلماء وأقوال الفقهاء.

أولاً ـ كيفية التشهير في جريمة الزنا والأخلاق الفاسدة:

إن الأصل في شهر عقوبة الزنا ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وما أجمعت عليه الأمة، قال الله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ قال الحسن البصري: «يعني علانية» وقال ابن كثير: «هذا تنكيل للزانيين إذا جلدا بحضرة الناس، فإن ذلك يكون أبلغ في زجرهما، وأبلغ في ردعهما، فإن في ذلك تقريعاً وتوبيخاً وفضيحة إذا كان الناس حضوراً»(٢).

وفي الحكمة من جعل حد الزنا علانية، وأن ذلك لا يتنافى مع الستر الذي أمر به الشارع، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «لأن المعصية إذا كانت ظاهرة كانت عقوبتها ظاهرة...، وأنه لا ينبغي الستر في إقامة حد الزنا، لأن ذلك إذا

---

(١) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٧.

(٢) تفسير ابن كثير، ٣/ ٢٥٤؛ وراجع أدلة مشروعية العقوبة بالتشهير، من هذا البحث

ستر كان إقراراً لمنكر ظاهر، وفي الحديث: «إن الخطيئة إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها، وإذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة» فإذا أعلنت، أعلنت عقوبتها بحسب العدل الممكن»(١).

وقال ابن القيم عند بيانه الحكمة في الاكتفاء في القتل بشاهدين دون الزنا: «وأما اكتفاؤه في القتل بشاهدين دون الزنا، ففي غاية الحكمة والمصلحة، فإن الشارع احتاط للقصاص والدماء، واحتاط لحد الزنا، فلو لم يقبل في القتل إلا أربعة لضاعت الدماء وتواثب العادون وتجرؤوا على القتل؛ وأما الزنا: فإنه بالغ في ستره كما قدر الله ستره، فاجتمع على ستره شرع الله وقدره، فلم يقبل فيه إلا أربعة يصفون الفعل وصف مشاهدة ينتفي معها الاحتمال، وكذلك في الإقرار، لم يكلف بأقل من أربع مرات، حرصاً على ستر ما قدر الله ستره، وكره إظهاره، والتكلم به، وتوعد من يحب إشاعته في المؤمنين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة»(٢).

ولا شك أن من يرتكب جريمة الزنا ويجاهر بها حتى يراه هذا العدد من الشهود، أو يقر أربع مرات على نفسه به، فأقل ما يستحقه أن يعاقب علانية كي يتحقق غرض العقوبة في الردع والزجر، ومنع إشاعة الفاحشة في المجتمع.

ومن المعلوم أن الجريمة تكبر بارتكاب فاعليها وشيوعها، ولا تضعف بكثرة المرتكبين، كما هو الحال في القانون الوضعي، وذلك لأن القانون مشتق مما تواضع عليه الناس، وشيوع الجريمة وكثرة فاعليها لا يجعل العقاب متفقاً مع ما تواضع عليه الناس، بخلاف الشريعة فإنها مشتقة من الفضيلة والتقوى والدين، وإن كثرة المرتكبين توجب مضاعفة العقاب لا تخفيفه(٣).

هذا. وفي كيفيه التشهير بمن يفسد في المجتمع، تعددت الوسائل، فقد نفى

---

(١) مجموع الفتاوى، ١٥/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) أعلام الموقعين، ٢/ ٨٤.

(٣) الجريمة للشيخ أبي زهرة، ١١٦ ـ ١١٧ بتصرف.

عمـر بن الخطاب ـ رضي الله عنـه ـ نصر بن حجـاج من المدينة إلى البصرة، لما سمع تشبب النساء به وتشبيبه بهن(١).

وكذلـك من يقوم بالقـوادة، يعزر ويشهـر به، قال البهـوتي: «والقوادة التي تفسد النساء والرجال، أقـل ما يجب عليها الضرب البليغ، وينبغي شهرة ذلك بحيث يستفيض في النساء والرجال لتجتنبه، وإذا أركبت دابة ضمت عليها ثيابها ليأمن كشف عـورتها، ونودي عليها: هذا جزاء من يفعل كـذا وكذا ـ أي يفسد النساء والرجال ـ ليشتهر ذلك ويظهر»(٢).

ونخلص مما سبق، أن الـزناة وأصحـاب الأخـلاق الفـاسـدة، ينبغي شهرهم بكافـة الطرق المناسبة، ووفق ما يراه ولاة الأمر محققـاً للمصلحة في ردع وزجر المجرمين، وعدم إشاعة الفاحشة في المجتمع، مع مراعاة ما سبق أن أثبتناه من الستر على من يقام عليه عقوبة وتحسن توبتـه ويظهر صلاح أمره، فالذي بحثنـاه هنا وأثبتناه هو العلانيـة في تنفيذ العقوبة وشهـرها، ولا يعني هذا الاستمـرار في التشهير بالناس، إلا إذا لم ينصلـح حـالهم بالعقـوبة. والله اعلم.

ثانياً ـ كيفية التشهير في القذف:

سبق أن بينا أن من وسائل التشهير في جريمة القذف ـ بعد إقامة الحد ـ إسقـاط شهـادة القاذف، وذكـرنا بعض أقـوال العلماء والمفسرين(٣) حـول الأحكام التي تستفاد مـن قوله تعالى: ﴿والذين يرمـون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهـداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهـادة أبداً وأولئك هم الفـاسقون﴾(٤). قـال ابن العـربي: «علق الله على القـذف ثلاثة أحكام: الحد،

---

(١) فتاوى ابن تيمية، ١٥/٣١٣؛ كشاف القناع، ٦/١٢٨.

(٢) كشاف القناع، ٦/١٢٧ بتصرف.

(٣) راجع ص ٤ من البحث.

(٤) سورة النور، الآية (٤).

ورد الشهـادة، والتفسيق: تغليظاً لشأنه، وتعظيماً لأمـره، وقـوة في الردع عنه(١).

وقـد أجمع العلماء على أن القاذف لا تقبل شهـادته قبل توبتـه(٢) فإذا تاب: فالجمهور على قبول شهادته، فعن عمرو بن شعيب قال: قال رسول الله ﷺ: «قضى الله ورسـوله أن لا تقبل شهـادة ثلاث، ولا اثنين، ولا واحـد على الزنا، ويجلدون ثمانين، ولا تقبل لهم شهـادة حتى تتبين للمسلمين منهم توبة نصوح وإصلاح»(٣).

قال ابن العربي: «قال علماؤنا: إن رد الشهادة من علة الفسق، فإذا أزاله بالتوبة زال رد الشهادة».

والثـاني: أن التوبة تقبل، وأمـا الشهادة فترد، رُوي ذلك عن ابن عبـاس وشريح القـاضي وإبراهيم النخعي والحسن البصري وسفيـان الثـوري وأبي حنيفة، فـلا تقبل عندهم شهادة القاذف ولو تاب وأكذب نفســه، ولا بحال من الأحوال(٤).

ثم إن القائلين بقبول التوبة، اختلفوا في كيفيته، فقال بعضهم: يكون ذلك بتكذيب نفسه في ذلـك القذف الذي حد فيـه(٥) وقال آخـرون: يكفي انصلاح حاله، وإن لم يكذب نفسه(٦).

وسبق أن رجحنا القـول بقبول شهـادة القاذف إذا تاب وأكـذب نفسه، وانصلح حالـه وحسنت سيرته، ولأن عرض المقـذوف تلوث بقذفه، فـإكذابه

(١) أحكام القرآن ٣/٣٤٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٢/١١٩ ـ ١٢١.

(٢) بداية المجتهد، ٢/٤٤٣.

(٣) مصنف عبد الرزاق، ٧/٣٨٧.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ١٢/١١٩ ـ ١٢١.

(٥) الأم، ٦/٢٠٩، وهو اختيار القرطبي وغيره.

(٦) وهو اختيار الطبري، انظر: جامع البيان، ٩/٢٧٠.

نفسه يزيل ذلك التلويث فتكون التوبة به(١) إضافة إلى أن هذا الاعتراف إعلان لبراءة المقذوف، ومحو لآخر أثر للقذف.

أما انصلاح حاله ـ بعد التوبة ـ فقد اشترط فيه مضي مدة طويلة يعلم في مثلها صدقه، وقد اختلف في مقدار هذه المدة: فقدرها بعضهم بسنة، وقدرها بعضهم بستة أشهر، والمختار عدم التأقيت(٢).

وهذا يعني أن القاذف يعيش مدة ساقط الشهادة حتى يظهر صدقه في توبته ـ إن تاب ـ وفي هذا ما يكفي عقاباً له ولأمثاله، حماية لأعراض الناس، وتحقيقاً للمقصد الشرعي لعقوبة القذف.

ثالثاً: التشهير في السرقة:

قال الله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾(٣).

قال قتادة: «لا ترثوا لهم أن تقيموا فيهم الحدود، فإنه والله ما أمر الله بأمر قط إلا وهو صلاح، ولانهى عن أمر قط إلا وهو فساد»(٤).

وقطع النبي ﷺ يد المرأة المخزومية، ولم يقبل الشفاعة فيها، وقال: «يا أيها الناس إنما ضل من كان قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها»(٥).

---

(١) المغني، ١٤/ ١٩١.

(٢) قواعد الأحكام، ٢/ ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) المائدة، الآية (٣٨).

(٤) تفسير الطبري، ٤/ ٥٧٠؛ الجامع لأحكام القرآن، ٦/ ١١٤، أعلام الموقعين، ٢/ ١٢٦.

(٥) البخاري في كتاب الحدود، باب كراهة الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، وانظر: فتح الباري، ١٢/ ٨٧؛ وانظر: تفسير ابن كثير، ٢/ ٥٤.

فقطع اليد هو الأصل في عقوبة السرقـة، ثبت ذلك بالكتاب والسنة وعمل الصحابة وإجماع الأمة، بلا زيادة على ذلك، إلا ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قطع يد سارق وعلقها في عنقه، دل على ذلك حديث فضالة بن عبيد، عندما سأل عن تعليق اليد في عنق السـارق، أمن السنة؟ قال: أتي رسـول الله ﷺ بسارق فقطعت يده، ثم أمر بها فعلقت في عنقه»(١).

حكم تعليق اليد:

يرى الشـافعية(٢) والحنابلة(٣): أن تعليق اليـد سنة مستحبة، ومـدة تعليقهـا ثلاثة أيام إن رأى الإمـام ذلك لتتعظ السراق به(٤) وعند الشـافعيـة تعلق ساعة زيادة في نكاله(٥).

أمـا الحنفية: فيرون أن التعليق ليس بسنـة(٦)، لعدم ثبـوت ذلك في كل عقـوبة أقـامهـا النبي ﷺ وإنما يفـوض الأمـر للإمـام، متى رأى أن في ذلك مصلحة، فعل، وإلا فلا.

ونرى أنه لا خـلاف بين الرأيين من حيث الواقع، فقـد يرى الإمـام أن لا يعلق يد السارق، وإن كـان من القائلين بسنيـة التعليق، وكذلك العكس، إلا أن

(١) سبق تخريجه راجع ص ٧ من البحث، وانظر: الجامع لأحكام القرآن، ٦/١١٣.

(٢) حاشيـة الشرقاوي، ٢/٤٣٦؛ نهاية المحتاج، ٨/٢٠؛ مغني المحتـاج، ٤/١٩٢؛ وانظر العفو عن العقوبة، ٤٢٦.

(٣) المغني، ١٢/٤٤٢ حاشية الروض المربع، ٧/٣٧٣٣؛ فتاوي ابن تيمية، ٢٨/٣٣٠.

(٤) شرح منتهى الإرادات، ٣/٣٧٣.

(٥) نهاية المحتـاج، ٨/٢٠؛ وانظر: التشريع الجنائي في الإسـلام، ٢/٦٢٩، حيث ذكـر فيـه أن الحنابلة لم يحددوا وقتاً للتعليق، والصحيح ما ذكرناه.

(٦) فتح القدير، ٥/٣٩٤؛ البحر الرائق، ٥/٦٦؛ خلافاً لما ذكره عبد القادر عودة ـ رحمه الله ـ أن الحنفية لم يذكروا شيئاً عن تعليق اليد، انظر: التشريع الجنائي، ٢/٦٢٩. ولكني لم أقف على قول للمالكية في تعليق اليد.

رأي الحنفية صرح بالتفويض، وهو الأولى، فيترك الأمر للإمام ليراعي حالة كل فرد، وليفعل ما هو أنسب وأصلح(١).

رابعاً: التشهير في الحرابة:

اختلف العلماء حول عقوبة المحارب من بين العقوبات المنصوص عليها في القرآن الكريم، ولعل سبب ذلك الخلاف راجع إلى خلافهم حول (أو) وهل هي للترتيب والبيان والتفصيل، أم للتخيير؟

وبيان ذلك تفصيلاً ليس محله هنا الآن، ولذا سأكتفي بذكر الخلاف باختصار، مركزاً على ما يتعلق منه بالتشهير.

ويرى الإمام مالك: أن حرف (أو) جاء للتخيير، فيترك للإمام أن يوقع اية عقوبة على أية جريمة بحسب ما يراه ملائما، إلا في حالة القتل فلا يعاقب باقل من القتل او الصلب، وكذلك إذا أخذ المحارب المال دون قتل فللإمام الخيار إلا في النفي(٢).

ويرى أهل الظاهر: أن الإمام مخير مطلقاً، إلا أنه لا يجمع بين عقوبتين من العقوبات بأي حال(٣).

وقال الجمهور: يقام على المحارب العقوبة المناسبة لفعله حسب الترتيب المذكور في الآية، لأن «أو» جاءت للترتيب والبيان والتفصيل، وأن العقوبات جاءت مترتبة على قدر الجريمة، وجعل لكل جريمة بعينها، عقوبة بعينها(٤).

---

(١) انظر العفو عن العقوبة، ٤٥٦.

(٢) التشريع الجنائي، ٢/٦٤٧؛ وانظر: بداية المجتهد، ٢/٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٣) المحلى، ١١/٣١٥ ـ ٣١٧.

(٤) المغني، ١٢/٤٧٥ وما بعدها.

وبعيداً عن الخلاف حول العقوبة الواجبة، ومناقشة أدلة كل رأي، أقول: فإذا تعين الصلب عقوبة ـ عند من يرى ذلك ـ فالكلام فيه في أمرين:

أحدهما: في وقته، وهل يكون قبل القتل أم بعده؟

مذهب الشافعي وأحمد: أن الصلب بعد القتل، وهو ما اختاره ابن قدامة، ولأن الصلب شرع ردعاً لغيره، ليشتهر أمره، وهذا يحصل بصلبه بعد قتله.

وقال الأوزاعي ومالك والليث وأبو حنيفة وأبو يوسف: يصلب حياً ثم يقتل مصلوباً، يطعن بحربة، لأن الصلب عقوبة، وإنما يعاقب الحي لا الميت، ولأنه جزاء على المحاربة، فيشرع في الحياة كسائر الأجزية، ولأن الصلب بعد قتله يمنع تكفينه ودفنه، فلا يجوز(١).

ولعل سبب الخلاف هو: هل شرع الصلب للتشهير وزجر الغير؟ أم أنه عقوبة قصد بها العقاب قبل كل شيء؟

فمن رأى الأول قال: يصلب بعد القتل، وهو ما رجحه ابن قدامة، ونميل إليه، لأن الصلب قبل القتل تعذيب للمقتول ومثلة، وقد نهى الإسلام عن المثلة ودعا إلى الإحسان في القتل ولو كان حيواناً، ولأن الغرض من العقوبة ـ أي شهر الأمر وإعلانه ـ يمكن أن يتحقق بعد القتل، ويجنبنا الوقوع في النهي عن المثلة.

ومن رأى أن الصلب عقوبة للجاني، قال: إنه لا معنى لإقامة عقوبة على ميت، فوجب أن يتقدم الصلب، وأن كل عقوبة لها غرضان: الأول: ردع الجاني، والثاني: زجر غيره(٢)، وقد رجح ابن العربي، الصلب حياً، فقال:

---

(١) المغني، ١٢/٤٧٨ بتصرف؛ وقال بعض المالكية: يصلب حتى يموت جوعاً، انظر: بداية المجتهد، ٢/٤٥٦.

(٢) التشريع الجنائي، ٢/٦٥٣ ـ ٦٥٤، ولأن الصلب شرع زيادة في العقوبة وتغليظاً، حتى لا تتساوى عقوبة من قتل مع عقوبة من قتل وأخذ المال.

«والصلب حياً أصح، لأنه أنكى وأفضح، وهو مقتضى معنى الردع الأصلح»(١).

الثاني: في مقدار الصلب ومدته:

يرى الحنفية والشافعية: توقيت الصلب بثلاثة أيام(٢)، ويرى المالكية صلبه حتى يخاف تغيره، فإن خيف تغيره أنزل وجوباً(٣)، وروى عن الإمام أحمد عدم التوقيت، وإنما يصلب قدر ما يقع الاسم، واختار ابن قدامة التوقيت بقدر الشهرة دون تحديد(٤).

ونرى أن عدم تحديد مدة معينة هو الأولى، فقد يتحقق المقصود من الصلب في أقل من ثلاثة أيام، وقد يتطلب الأمر أكثر من ذلك، خاصة، إن أمنا عدم تغيره ونتنه.

خامساً ـ التشهير بشاهد الزور:

قال الله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾(٥).

قال القرطبي: «والزور: الباطل والكذب، وسمي زوراً لأنه أميل عن الحق... وكل ما عدا الحق فهو كذب وباطل وزور»(٦).

---

(١) أحكام القرآن، ٢/١٠٠.

(٢) المغني، ١٢/٤٧٨ ـ ٤٧٩. وبداية المجتهد ٢/٤٥٦.

(٣) بلغة السالك لأقرب المسالك، ٢/٤٠٤ ـ ٤٠٥ ومن العلماء من قال: لا يصلى عليه تنكيلاً له، ومنهم من قال: يصلى عليه خلف خشبة الصلب، انظر: بداية المجتهد، ٢/٤٥٦.

(٤) المغني، ١٢/٤٧٨ ـ ٤٧٩.

(٥) سورة الحج، الآية (٣٠).

(٦) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٢/٣٧.

أحوال شاهد الزور:

الحالة الأولى: أن لا يتعمد ذلك بأن شهد بما أخطأ فيه، أو اشتبه عليه، أو تعارضت البينتان، أو ظهر فسقه.

قال ابن قدامة: «فلا يؤدب به(١) - أي بما سبق - لأن الفسق لا يمنع الصدق، والتعارض لا يعلم به كذب إحدى البينتين بعينها، والغلط قد يعرض للصادق العدل ولا يتعمده، فيعفى عنه.

الحالة الثانية: أن يتعمد شهادة الزور، ويعلم ذلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: من إقراره أنه شهد بزور، الثاني: من استحالة ما شهد به، الثالثة: أن تقوم عليه البينة أنه شهد بزور(٢).

كيفية التشهير:

لقد تعددت الآراء والأقوال والأفعال بين مشدد ومخفف، وهي في مجملها تؤكد خطورة هذه الجريمة، وضرورة التشهير بصاحبها، مع مراعاة الظروف المصاحبة لكل حالة، وظروف من وقع فيها.

فقد روى عن عمر - رضي الله عنه - أنه بعد أن جلد شاهد الزور سخم وجهه بالسواد وأركبه دابة مقلوباً، قال ابن تيمية: «فإنه لما قلب الحديث، قلب وجهه، ولما سود وجهه بالكذب سود وجهه...»(٣).

---

(١) المغني، ١٤/٢٦٣، وقال الماوردي، «يوبخ - على ما ذكر - لتسرعه إلى الشهادة قبل تحققها، فإن كثر ذلك منه ردت شهادته، وإن كان على عدالته، لعدم الثقة بها» انظر: أدب القاضي، ٢/٢٦٢.

(٢) أدب القاضي، ٢/٢٦٢؛ والمغني، ١٤/٢٦٣.

(٣) الحسبة، ١٠٨؛ الفتاوي ٢٨/٣٤٤؛ مصنف عبد الرزاق، ٨/٣٢٧؛ تبصرة الحكام، ٢/٣١٢؛ كشاف القناع، ٦/١٢٥ وفي جواز تسويد الوجه انظر أيضاً: الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ٢٦٧؛ مغني المحتاج، ٤/١٩٢

وأما حلق الشعر: فقد جوز الكثيرون حلق شعر الرأس ـ لا اللحية ـ(١) ومنعه البعض، وقد ذكر ابن قدامة: أن عبد الملك بن يعلى قاضي البصرة أمر بحلق(٢) نصف رؤوسهم، وتسخيم وجوههم، ويطاف بهم في الأسواق، والذي شهدوا له معهم.

مكان التشهير:

قال ابن قدامة: «فأما شهرته بين الناس، فإنه يوقف في سوقه إن كان من أهل السوق، أو قبيلته إن كان من أهل القبائل، أو في مسجده إن كان من أهل المساجد، ويقول الموكل به: إن الحاكم يقرأ عليكم السلام، ويقول: هذا شاهد زور فاعرفوه»(٣).

وهل يكتفى بالنداء عليه؟ أم يجبر على أن ينادي على نفسه؟ منعه البعض(٤) وجوزه البعض، ذكره ابن قدامة عن سوار قال: يلبب(٥) ويدار به على حلق المسجد، فيقول: من رآني فلا يشهد بزور».

(١) ولم أقف على نص يجوز حلق اللحية، إلا ما ذكره ابن فرحون أن ابن عبد البر حكى في تاريخه أن صاحب الشرطة إبراهيم بن حسين ـ الذي ولي الشرطة للأمين محمد. أقام شاهد زور على الباب الغربي الأوسط، فضربه أربعين سوطاً وحلق لحيته وسخم وجهه، وأطافه إحدى عشرة طوفة بين الصلاتين، يصاح عليه هذا جزاء شاهد الزور، وكان صاحب الشرطة هذا فاضلاً خيراً فقيها عالماً بالتفسير.. » تبصرة الحكام، ٢/٢١٣. وقد ذكر ابن شيبة من كره حلق الرأس، منهم: ابن عباس وعمر بن عبد العزيز وطاووس وغيرهم وكذلك من رخص في حلقه وجزه، منهم: عمر وعلي وغيرهما. المصنف، ١٠/٤٠ ـ ٤١.

(٢) أخبار القضاة، ٢/١٩.

(٣) المغني، ١٤/٢٦٢، وانظر: أدب القاضي، ٢/٣٦٥: وزاد على ما ذكر «إن كان من أهل قبيل، ففي قبيله، والفرق بين القبيلة والقبيل. أن القبيلة بنو الأب الواحد، والقبيل الأخلاط المجتمعون في آباء شتى».

(٤) أدب القاضي، ٢/٣٦٦.

(٥) يلبب: أي تجمع ثيابه عند نحره ويجر بها: المغني؛ ١٤/٢٦٢ ـ ٢٦٣.

كتابة شهادة الزور في سجلات:

أشار بعض العلماء إلى ضرورة أن يسجل ذلك عليه ويجعل من ذلك نسخاً تودع عند الناس ممن يثق بهم(١). وفي ذلك إشارة إلى وسيلة من وسائل التشهير التي عمل بها في الأنظمة الجنائية الحديثة، مثل ما يعرف: بالصحيفة الجنائية، أو صحيفة السوابق مما يدل على بعد نظر فقهائنا ـ يرحمهم الله ـ.

توبة شاهد الزور:

إذا تاب شاهد الزور، وأتت على ذلك مدة تظهر فيها توبته، وتبين صدقه فيها، وعدالته، قبلت شهادته، وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وأبو ثور، وقال مالك. لا تقبل شهادته أبداً، لأن ذلك لا يؤمن منه(٢)، ولأن ذلك منه رياء، ولا تكاد تعرف توبته..(٣).

وقال الماوردي ـ من الشافعية: هل ينادى بتوبته؟ وجهان: أحدهما: ينادى بها كما نودي بفسقه.

والثاني: لا ينادى عليه بالتوبة وإن نودي عليه بالفسق، لأن ظهور التوبة بأفعاله أقوى، ولأن في النداء بذلة»(٤).

وأرى أن الأمر يرجع إلى ما يراه الحاكم في مصلحة التائب، وهذا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، فإن كان في المناداة مصلحة؟ فعل، وإلا، فلا، والله أعلم.

---

(١) تبصرة الحكام، ٢/٢١٣.

(٢) المغني، ١٤/٢٦٤؛ أدب القاضي، ٢/٣٦٧.

(٣) تبصرة الحكام، ٢/٢١٣.

(٤) أدب القاضي، ٢/٣٦٧.

سادساً ـ أقضية متفرقة:

لم يقتصر التشهير على ما ذكرنا من مباحث ـ كان للتشهير فيها دور كبير ـ بل وقفت على أقضية متنوعة عوقب فيها بعقوبة التشهير، ومنها:

١ ـ **جور القاضي:** «إذا أقر القاضي بالجور أو ثبت عليه ذلك بالبينة، عوقب بالعقوبة الموجعة ويعزل ويشهر ويفضح، ولا تجوز ولايته ـ أيضاً ـ أبداً، ولا شهادته، وإن أحدث توبة وصلحت حاله، بما اجترم في حكم الله تعالى»(١).

٢ ـ **ملقن الخصم:** «ولا تجوز شهادة ملقن الخصم فقيهاً كان أو غيره، ويضرب ويشهر في المجالس ويعرف به ويسجل عليه. وقد فعله بعض القضاة بقرطبة بكثير من الفقهاء بمشورة أهل العلم عنده»(٢).

٣ ـ **خائن الأمانة:** لا شك أن الأمانة أمرها عظيم، وإذا فقدت في مجتمع فأثرها وخطرها كبير، ويكفي أن يتصف خائن الأمانة بالنفاق، ولذا يجب مراعاة أحوال الناس وأمانتهم، وبخاصة من يقوم عمله على الأمانة بالدرجة الأولى، كأصحاب بعض الحرف والصنائع.. قال أبو يعلى: «ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاتها من أهل الصنائع في الأسواق ثلاثة أصناف: «منها من يراعي حاله في الأمانة والخيانة: فمثل الصاغة، والحاكة، والقصابين والصباغين، لأنهم ربما هربوا بأموال الناس، فيراعي أهل الثقة والأمانة منهم فيقرهم، ويبعد من ظهرت خيانته ويشهر أمره لئلا يغتر به من لا يعرفه»(٣).

وقال يزيد بن هارون: إن رجلاً خان الأمانة بواسط، فأسقط القاضي شهادته ونادى عليه(٤).

---

(١) تبصرة الحكام، ٢/٢١٥.

(٢) تبصرة الحكام، ٢/٢١٥.

(٣) الأحكام السلطانية، ٢٨٦ ـ ٢٨٧ بتصرف.

(٤) الطرق الحكمية، ص ٢٥ بتصرف، وانظر: فتاوي ابن تيمية، ٢٨/٣٤٣ ـ ٣٤٤.

٤ ـ التشهير بمدعي العلم والمبتدعة:

جاء في الأحكام السلطانية: «وإذا وجد ـ أي المحتسب ـ من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله، من فقيه أو واعظ، ولم يأمن اغترار الناس به في سوء تأويل أو تحريف جواب، أنكر عليه التصدي لما ليس هو أهله، وأظهر أمره لئلا يغتر به...»(١).

وفي الفروق: «أرباب البدع والتصانيف المضلة، ينبغي أن يشهر الناس فسادها وعيبها، وأنهم على غير الصواب ليحذرها الناس الضعفاء فلا يقعوا فيها»(٢).

وبعد. فهذا ما وفقني الله تعالى في الوقوف عليه من أحكام التشهير المنثور في أبواب الفقه المختلفة، وهي ـ بالتأكيد ـ ليست إلا خطوة، خطوتها لبيان ما اشتمل عليه فقهنا من علاج ناجع وفعال لما يقع في المجتمع من مخالفات، راعى فيه فقهاؤنا المقاصد والمصالح وأحوال الناس، وظروفهم العامة والخاصة.. والله أعلم.

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ٢٤٨؛ وانظر: مغني المحتاج، ٤/٢١١.

(٢) الفروق للقرافي، ٤/٢٠٧؛ وانظر: الآداب الشرعية، ١/٢٦٨ ـ ٢٦٩.

ثبت المراجع

بعد كتاب الله تعالى

أولاً: كتب التفسير:

١ ـ أحكام القرآن، لأبي بكر، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٢ ـ تفسير الطبري، لأبي جعفر، محمد بن جرير الطبري، الطبعة الأولى، دار الكتب العربية، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٣ ـ تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء، إسماعيل بن كثير، الطبعة الأولى، دار البيان للتراث، القاهرة، ١٤٠٨ هـ.

٤ ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ.

٥ ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لعبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

ثانياً: كتب الحديث وما يتصل بها:

١ ـ الأذكار النووية، لأبي زكريا، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة الملاح، دمشق، ١٣٩١ هـ.

٢ ـ بذل المجهود في حل أبي داود، للشيخ/خليل أحمد السهارنفوري، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

٣ ـ حلية الأولياء، لأبي نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.

٤ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥ ـ سنن البيهقي، لأبي بكر، أحمد بن الحسن البيهقي، دار المعرفة، بيروت.

٦ ـ سنن الترمذي، لأبي عيسى، محمد بن عيسى بن سودة، مطبعة الحلبي، القاهرة.

٧ ـ سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت.

٨ ـ صحيح البخاري، لأبي عبد الله، محمد بن إسماعيل.

٩ ـ صحيح البخاري، لأبي الحسين، مسلم بن حجاج.

١٠ ـ فتح الباري (شرح صحيح البخاري) للإمام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، طبعة خاصة برئاسة إدارة البحوث والإفتاء بالسعودية.

١١ ـ كشف الخفاء، لإسماعيل بن محمد العجلوني، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٢ ـ مسند الإمام أحمد: لأبي عبد الله، أحمد بن حنبل، طبعة دار الفكر العربي، بيروت.

١٣ ـ مشكل الآثار، لأبي جعفر، أحمد بن محمد الطحاوي، طبعة دار المعارف، الهند.

١٤ ـ مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر بن أبي شيبة، طبعة الدار السلفية، الهند.

١٥ ـ مصنف عبد الرزاق، لأبي بكر بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت.

١٦ ـ معالم السنن، لأبي سليمان، حمد بن محمد الخطابي، (مع سنن أبي داود) طبعة دار الحديث، بيروت.

١٧ ـ المقاصد الحسنة، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية.

١٨ ـ الموطأ، للإمام مالك بن أنس.

١٩ ـ نيل الأوطار، للشيخ/محمد بن علي الشوكاني، طبعة البابي الحلبي، القاهرة.

ثالثاً: كتب اللغة:

١ ـ أساس البلاغة، للزمخشري.

٢ ـ تاج العروس، للزبيدي.

٣ ـ الصحاح، للجوهري.

٤ ـ القاموس المحيط، للفيروزآبادي.

٥ ـ لسان العرب، لابن منظور.

٦ ـ المعجم الوسيط، (مجمع اللغة العربية/القاهرة).

رابعاً: كتب الفقه:

١ ـ الأحكام السلطانية، لأبي يعلى محمد بن الحسين بن الفراء، طبعة الحلبي، القاهرة ١٣٥٧ هـ.

٢ ـ الأحكام السلطانية، لأبي الحسن، علي بن حبيب الماوردي، طبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦ هـ.

٣ ـ أخبار القضاة لوكيع، محمد بن خلف بن حبان، طبعة مكتبة المدائن، الرياض.

٤ ـ الآداب الشرعية، لأبي عبد الله حمد بن مفلح، طبعة خاصة برئاسة إدارة البحوث والإفتاء بالسعودية، ١٣٩٧ هـ.

٥ ـ أدب القاضي، لأبي الحسن، الماوردي، تحقيق: محيي هلال السرحان، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٢ هـ.

٦ ـ أعلام الموقعين، لأبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، (المعروف: بابن قيم الجوزية) طبعة دار الجيل، بيروت.

٧ ـ الأم، لأبي عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، طبعة دار المعرفة، بيروت.

٨ ـ البحر الرائق، لزين العابدين، إبراهيم بن نجيم، طبعة دار المعرفة، بيروت.

٩ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، طبعة دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢ هـ.

١٠ ـ بلغة السالك لأقرب المسالك، للشيخ أحمد الصاوي، على الشرح الصغير لدردير، دار الفكر، بيروت.

١١ ـ تبصرة الحكام، لأبي الوفاء، إبراهيم بن شمس الدين بن فرحون، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٠١ هـ.

١٢ ـ حاشية الروض المربع، لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، طبعة خاصة رئاسة إدارات البحوث العلمية، السعودية، ١٤٠٥ هـ.

١٣ ـ حاشية الشرقاوي، لعبد الله حجازي، مطبعة الحلبي، القاهرة.

١٤ ـ الحسبة، لشيخ الإسلام، تقي الدين، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبعة المؤسسة السعيدية بالرياض.

١٥ ـ الداء والدواء، لابن قيم الجوزية، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٣ هـ.

١٦ ـ شرح منتهى الإرادات، لمنصور بن يونس البهوتي، طبعة خاصة لرئاسة إدارات البحوث العلمية، السعودية.

١٧ ـ الطرق الحكمية، لابن قيم الجوزية، تحقيق: بشير محمد عون، مكتبة المؤيد، الطائف، ١٤١٠ هـ.

١٨ ـ فتح القدير، لابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، دار الفكر، بيروت.

١٩ ـ الفروق، لشهاب الدين أبي العباس القرافي، طبعة دار المعرفة، بيروت.

٢٠ ـ قواعد الأحكام، لأبي محمد، عز الدين بن عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١ ـ كشاف القناع، لمنصور بن يونس البهوتي، طبعة خاصة لرئاسة إدارات البحوث العلمية، السعودية.

٢٢ ـ المبسوط، لأبي بكر، محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة.

٢٣ ـ مجموع الفتاوي، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، طبعة خاصة لرئاسة إدارات البحوث العلمية، السعودية.

٢٤ ـ المحلى، لأبي محمد، علي بن أحمد بن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢٥ ـ المغني، لموفق الدين، أبي محمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: د. عبد الله التركي، د. عبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

٢٦ ـ مغني المحتاج، محمد الشربيني الخطيب، مطبعة الحلبي، ١٣٧٧ هـ.

٢٧ ـ نهاية المحتاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦ هـ.

خامساً: مراجع عامة معاصرة:

١ ـ التشريع الجنائي في الإسلام، عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢ ـ التعزير، عبد العزيز عامر، طبعة القاهرة.

٣ ـ الجريمة، محمد أبو زهرة، طبعة دار الفكر العربي.

٤ ـ السجن وموجباته في الشريعة الإسلامية د. محمد الجريوي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٥ ـ العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي د/زيد بن عبد الكريم بن زيد، دار العاصمة، الرياض.

٦ ـ موسوعة فقه إبراهيم النخعي، د/محمد رواس قلعة جي، طبعة دار النفائس، بيروت ١٤٠٦ هـ.

٧ ـ موسوعة فقه الحسن البصري، د/محمد رواس قلعه جي، طبعة دار النفائس، بيروت ١٤٠٩ هـ.

٨ ـ موسوعة فقه سفيان الثوري، د/محمد رواس قلعة جي، طبعة دار النفائس، بيروت ١٤٠٣ هـ.

٩ ـ موسوعة فقه علي بن أبي طالب، د/محمد رواس قلعة جي، طبعة دار اللفكر، بيروت ١٤٠٣ هـ.

١٠ ـ موسوعة فقه عمر بن الخطاب، د/محمد رواس قلعة جي، طبعة دار النفائس، بيروت ١٤٠٦ هـ.

١١ ـ الموسوعة الكويتية.



سَقَى وأَسْقَى

أ. د. مازن المبارك *

السؤال:

قال تعالى ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾ (١) وقال سبحانه: ﴿واسقيناهم ماء فراتاً﴾ (٢) و﴿نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً﴾ (٣)، فاستعمل فعل «سقى» مرة وفعل «أسقى» مرة أخرى، فهل لكل منهما معنى أم هما، بمعنى واحد؟

الجواب:

ليس اختلاف الصيغة بين (فعل) و(أفعل) شرطاً في اختلاف المعنى بينهما أو اتفاقه؛ وقد جمع الزجاج في كتابه الموسوم بـ «فعلت وأفعلت» أربع طوائف لهاتين الصيغتين هي:

١ ـ باب فعلت وأفعلت والمعنى واحد.

٢ ـ باب فعلت وأفعلت والمعنى مختلف.

٣ ـ باب فعلت وحده (أي لا ياتي منه افعلته).

٤ ـ باب افعلت وحده (أي لا ياتي منه فعلته).

---

* رئيس قسم اللغة العربية في كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي.

(١) الإنسان ٧٦/٢١.

(٢) المرسلات ٧٧/٢٧.

(٣) النحل ١٦/٦٦.

وقـد اختلفت أمثلة هذه الطوائف من الصيغتين في كتب اللغـة باختـلاف الشـواهد التي بلغت أصحـابها، وباختـلاف موقفهم من الترادف، فـالزجـاج يقول(١): سقيته وأسقيته بمعنى واحد، ويستشهد بقول لبيد:

سقى قـومي بني مجد وأسقى   نميراً والقبائل مـــن هـلال(٢)

ولكن السجستاني يروي عن الأصمعي قوله: «أتهَّمُ هذا البيت من شعر لبيد، وأُنكرُ أن يكون مطبوع يتكلم بلغتين في بيت واحد»(٣).

وفي اللسان يـرد اختلاف الصيغتين واتفاقهما، ففيـه أنه «يقـال: سقيته لشفته، وأسقيته لماشيته وأرضـه» وروي عن ابن سيده: وقيل: سقاه بالشفة، وأسقاه: دله على موضع الماء.

وعن الليث: أسقيت فلاناً نهراً أو ماء إذا جعلت له سقيا.

وفي القرآن: ﴿ونسقيه مما خلقنا أنعاماً﴾ من سقى، ونسقيه من أسقى، وهما لغتان بمعنى واحد»(٤).

وفي القاموس المحيط: «سقاه يسقيـه، وسقاه، وأسقاه. أو: سقاه وسقاه بالشفة، وأسقاه: دله على الماء أو سقى ماشيتـه وأرضه»(٥) ويوضح صاحب المحيط قوله في «بصـائر ذوي التمييز» فيقول: «السقي والسقيا: أن تعطيه ما يشرب. والإسقاء: أن تجعل له ذلك حتى يتناوله كيف شاء.

والإسقـاء أبلغ من السقي لأن الإسقـاء هو أن تجعل له مـا يستقي منه

---

(١) كتاب فعلت وأفعلت.

(٢) شرح ديوان لبيـد. تح د. إحسـان عبـاس ص ٩٣، وهـو مما استشهـد بـه ابن جني في «الخصائص. باب: الفصيح يجتمع في كلامه لغتان فصاعداً».

(٣) كتاب فعلت وأفعلت للزجاج. تح د. رمضان عبد التواب ـ مصر ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

(٤) اللسان: سقي.

(٥) القاموس المحيط: سقى.

ويشرب. تقول: أسقيته نهراً. قال تعالى: ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾(١). وقال: ﴿فأسقيناكموه﴾(٢) وقال: ﴿نسقيكم مما في بطونه﴾(٣) أي جعلناه سقيا لكم. وقيل: سقاه لشفته، وأسقاه لدابته»(٤).

ومما يؤيد اختلاف الصيغتين على نحو ما أورد ابن منظور والفيروزبادي في أحد قوليهما، ما قاله العسكري في كتاب «الفروق» وهو أنه «لا يجوز أن يكون (فعل) و(أفعل) بمعنى واحد، كما لا يكونان على بناء واحد، إلا أن يجيء ذلك في لغتين، فأما في لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما ظن كثير من اللغويين والنحويين...

فقولك: سقيت الرجل يفيد أنك أعطيته ماء يشربه أو صببت ذلك في حلقه، وأسقيته يفيد أنك جعلت له سقياً أو حظا من الماء»(٥).

ويؤيده أيضاً ما ذكره أبو العباس المبرد من الفرق بين بصرت به وأبصرته، ودخلت به وأدخلته(٦).

ونعود إلى صيغتي «سقى» و«أسقى» في كتاب الله تعالى فنجد لكل من الصيغتين موضعاً هي أليق به معنى من أختها، على نحو ما جاء في كتاب «الفروق» و«بصائر ذوي التمييز» من الفرق بين المعنيين: فقد وردت صيغة «سقى» في قوله تعالى: ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾(٧). وفي قوله تعالى

(١) الإنسان: ٢١.

(٢) الحجر: ٢٢.

(٣) النحل: ٦٦.

(٤) بصائر ذوي التمييز ٣: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٥) الفروق لأبي هلال العسكري: ١٥.

(٦) الفروق لأبي هلال العسكري: ١٦.

(٧) الانسان: ٧٦/ ٢١.

﴿أما أحدكما فيسقي ربه خمرا﴾(١) وهما من (سقى) التي تفيد أنه يعطيه ما يشربه، وكذلك هي حيث وردت في سائر الآيات.

ووردت صيغة (أسقى) في قوله تعالى ﴿وجعلنا فيها رواسي شامخات وأسقيناكم ماءً فراتا﴾(٢) وفي قوله تعالى: ﴿وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا﴾(٣) وفي قوله تعالى: ﴿ وإن لكم في الأنعام لعبرة، نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصا﴾(٤) وفي قوله تعالى ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً نحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسي كثيرا﴾(٥) كما وردت في آيات أخرى.

وصيغة (أسقى) في هذه الآيات كلها تدل على خلق الماء وجعله لإسقائهم وإسقاء أرضهم ومواشيهم.

ففي الآية الأولى جاء قوله تعالى: ﴿وأسقيناكم ماءً فراتا﴾ أي عذباً بعد قوله ﴿وجعلنا فيها رواسي شامخات﴾ فكان جعل الجبال الشامخات للإرساء مناسبا لجعل الماء العذب للإسقاء، وهو كقوله تعالى: ﴿أمَّنْ جعل الارض قراراً وجعل خلالها أنهارا﴾(٦)، وكذلك جاء قوله تعالى: ﴿لأسقيناهم ماءً غدقا﴾ أي لجعلنا لكم ماء غزيراً يتسع به عيشكم. وقوله تعالى: ﴿نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصا﴾ أي نجعل لكم اللبن الصافي الذي تستخرجونه من بين الفرث والدم. وقوله تعالى: ﴿ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسي كثيراً﴾ أي جعلنا الماء الطهور الذي أنزلناه من السماء لإحياء البلاد

(١) يوسف: ١٢/ ٤١.

(٢) المرسلات: ٧٧/ ٢٧.

(٣) الجن: ٧٢/ ١٦.

(٤) النحل: ١٦/ ٦٦.

(٥) الفرقان: ٢٥/ ٤٩.

(٦) النمل: ٢٧/ ٦١.

وإسقاء الخلق من الأنعام والناس، وهو كقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل من السماء ماءً لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات، إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾.(١)

ونرى أن الهمزة في صيغة (أسقى) تفيد التمكين أي الإقدار على الشيء وجعل البشر قادرين على شربه واستخراجه وإسقاء أراضيهم ومواشيهم. وهذه الهمزة في (أسقى) مثلها في (أقبر) من قوله تعالى: ﴿ثم أماته فأقبره﴾(٢)؛ فإن (قبره) بمعنى دفنه، وأما (أقبره) فبمعنى جعل له قبراً، أو أمر بقبره، «قال الفراء: «ثم أماته فأقبره، أي جعله مقبوراً أي ممن يقبر، ولم يجعله ممن يلقى للطير والسباع. والقابر هو الدافن بيده، والمقبر هو الله؛ لأنه صيره ذا قبر» وأقبرته: أمرت أن يقبر، وأقبر القوم قتيلهم: أعطاهم إياه يقبرونه. وقال أبو عبيدة: قالت بنو تميم للحجاج، وكان قتل صالح بن عبد الرحمن: أقبرنا صالحاً، أي ائذن لنا في أن نقبره»(٣).

وفي مختار الصحاح: «قيل: سقاه لشفته، وأسقاه لماشيته وأرضه»(٤) وفيه «قبر الميت: دفنه. وأقبره: جعل له قبراً يدفن فيه، أو أمر بأن يقبر. ثم أماته فأقبره أي جعله ممن يقبر ولم يجعله يلقى للكلاب»(٥).

فهذه الهمزة في أسقى وأقبر، تفيد التمكين، فإذا قلنا: حفر فلان بئراً، فالمعنى أنه حفرها بنفسه. وإذا قلنا: أحفر فلاناً بئراً فالمعنى أنه أعانه على حفرها(٦). وكذلك: كتب الشيء يكتبه كتباً وكتاباً وكتابة، واكتبه: علمه الكتاب،

---

(١) النحل: ١٦/ ١١.

(٢) سورة عبس: ٢١.

(٣) اللسان: قبر.

(٤) مختار الصحاح: سقي.

(٥) مختار الصحاح: قبر.

(٦) تاج العروس: حفر.

فالإكتاب: تعليم الكتابة، والمكتب: المعلم. قال الحسن: كان الحجاج مكتباً بالطائف، يعني معلماً»(١).

(١) لسان العرب: كتب.

من آثار التغريب في الدرس الإسلامي

أ. د. إبراهيم السامرائي *

ساعرض في هذا الأمر لما كان لي في الدرس اللغوي مما يتصل بتطور الألفاظ وسيكون في هذا كتاب الزينة(۱) في الكلمات الإسلامية العربية.

وقد يقول القارىء: وهل من جديد في هذا الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى منذ أربعين سنة؟

أقول: والجواب عن هذا أن تلك الطبعة القديمة كانت شيئاً من الكتاب وإن لم يدع «الجزء الأول»(۲)، وقد أكمل بشيء آخر في طبعة عراقية. ثم إن هذا الكتاب لم يحظ بدرس واف من لدن اللغويين ولا أصحاب القرآن من المفسرين وغيرهم في عصرنا هذا.

---

* كلية الآداب ـ صنعاء

(۱) كتاب الزينة لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى سنة ۳۲۲ هـ

وهو «طبعة ثانية» من منشورات «مركز الدراسات والبحوث اليمني، وقد أثبت في أوله أن الطبعة الأولى سنة ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٤م. وكأن أصحاب المركز يجهلون أن طبعتهم هذه هي الثانية لأن الأولى في القاهرة سنة ١٩٥٤

والمحقق للكتاب في الأولى وهذه الثانية هو حسين بن فيض الله الهمداني، غير أن في طبعة «المركز» هذه الأخيرة قد قيل فيها: إنه، أي المحقق، اليعبري الحرازي ليشار إلى أنه يمني أصيل من «يعبر» ثم من «حراز» وهما من اليمن.

(۲) إن الطبعة الأولى لا تضم غير ما يقرب من نصف الكتاب

إن الطبعة القاهرية على كونها في الحقيقة جزءاً من الكتاب، فقد كانت هي ما أثبت من الكتاب في طبعة «مركز الدراسات والبحوث اليمني».

ومن المفيد أن أعرض لهذا الكتاب فأبتدىء بكلمة الأستاذ إبراهيم أنيس عميد كلية دار العلوم في جامعة القاهرة.

حفلت كلمة الأستاذ إبراهيم أنيس بفوائد علمية تتصل بالدرس اللغوي التاريخي عرض فيها «لدلالة اللفظ ونشأتها ونموها ومجال استعمالها». وهذا كله يدخل فيما دعي لدى الغربيين بـ Semantics.

أقول: كان هذا الذي أودعه الأستاذ إبراهيم أنيس «كلمته» هذه درساً واسعاً في كتاب له أسماه «علم الدلالة».

عرض في «كلمته» لما كان من أوائل ما صنعه الغربيون في هذا الدرس فأشار إلى Michel Bréul الذي كتب كتاباً سنة ١٩٨٧ Essai de Sémantique لقد ذهب هذا الدارس الفرنسي إلى دراسة دلالة الألفاظ القديمة في اليونانية واللاتينية والسنسكريتية، وانتهى من بحثه هذا إلى قواعد عامة في تطور الدلالة.

أقول: لولا أننا مأخوذون بما هو تغريب، مشيدون بما كان للغربيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، لكان لنا أن نجد الكثير من هذا العلم لدى علماء العرب والمسلمين في القرن الثالث الهجري لدى من درسوا الألفاظ الإسلامية. وخير مثال على هذا كتب «مجاز القرآن» و«مجاز الحديث». ولي أن آخذ هذا المثال في «مجاز القرآن» لأبي عبيدة في أواخر القرن الثاني الهجري. وقد استفاض هذا الدرس في القرن الثالث حتى إذا جاء القرن الرابع وجدنا طائفة من الكتب تبحث في الجديد اللغوي مما يدخل في «المجاز» و«الغريب» و«المشكل».

ثم إن بين يدي الأستاذ إبراهيم أنيس كتاب الزينة الذي جعل فيه «كلمته» التي صدَّر بها.

غير أن الأستاذ أنيس ذهب في نهجه المعتمد على ما أنجزه الغربيون فأشار إلى Jos Trier الألماني، وما كان له في ألفاظ الذكاء التي وجدها في نصوص القرون الوسطى للغة الألمانية، كما أعقب هذا ما صنعه غيره في ألفاظ الأخلاق التي وجدت في شعر تشوسر Chaucer.

أقول: أين هذا كله، وأين «العصور الوسطى» في التاريخ المسيحي من العلماء الأوائل المسلمين في القرون الهجرية التي أسلفنا الكلام عليها، ثم أين هذه القرون المتقدمة التي سبقت ما سمي لدى الغربيين بـ «العصور الوسطى»؟

ونمضي مع كلمة الأستاذ إبراهيم أنيسي في إشادته بكتابه(١) The Meaning of Meaning لمؤلفيه I.A. Richard, C.K. Ogden. وقد كان لهما في هذا الكتاب درس في دلالة اللفظ ومشكلاته التي تنجم عن النظم الاجتماعية، وما يتصل بمسائل من علم النفس كالشعور والعاطفة والإرداة.

ويشير الأستاذ أنيس إلى الدارسين الغربيين من غير اللغويين الذين قادهم سعيهم إلى ما يتصل بدلالة الالفاظ، ومن هؤلاء P.V. Bridgeman عالم الطبيعة الذي بحث الألفاظ التي كان منها الزمان والمكان والصوت في كتابه:

Logic of Moder Physics (نيويورك ١٩٣٨) فكان لهذه الألفاظ إدراك خاص غير السائد لدى عامة الناس. وهو يذهب إلى أن الدلالة تخضع للتجربة شأنها شأن الظواهر المختبرية، وذلك في كتاب آخر له هو:

Intelligent Indiviual and Society. وهو يرى أن مصطلح الدكتاتورية، والديمقراطية والحرية لابد أن يخضع للتجربة، وإذا لم يكن ذلك ممكناً فلا معنى لها. وذهب طائفة من أهل الاختصاصات التي لا تمت للغة بصلة إلى معالجة الدلالة فكان منهم Thurman Arnold في كتابه:

---

(١) نشر سنة ١٩٢٣.

The Folklor of Capitalism (نيوهافـن ١٩٣٧) مـع أنـه مـن رجـال القانون. لقد أشار إلى سيطرة الكلمات على سلوك الفـرد، وخضوعها خضوعاً تاماً.

وساهم الصحفيون في هذ الدرس اللغوي ومنهم Alperd Korzybski في كتابة: Science and Sanity و Stuart Chase في كتابه:

Tyranny of Works (نيويورك ١٩٣٨) فقـد نـزلوا بالبحـث الدلالي إلى مستوى جمهور الناس. وقد بدا لهؤلاء الصحفيين أن فهم الجمهور للدلالة هو المهم في فهم هذا العمل اللغوي الاجتماعي.

أقـول: بعد هذا السعـي الذي انطلق فيه الأستـاذ إبراهيم أنيس متعقباً جهود أهل هذا العصر من الغربيين في المشاركة اللغوية، تحول إلى ألفاظ القرآن في «المجاز» و«الغريب» ليوصله كل هذا إلى كتاب الزينة لأبي حاتم.

فأين الصلة بين ما أسهب فيـه من جهود الغـربيين وبين العلم القديم في العربية في مادة كتاب الزينة؟

ما أظـن أن بنا حاجة لما كـان من الأستاذ أنيس في سعيـه في بسط أعمال الغربيين في عصرنا في الميـدان اللغوي، ونحن في حيـز قديم من تاريخ العـربية ينصر فيـه كتـاب الزينة وما كـان من مصـادره التي لم يصرح بها أبو حـاتم الرازي.

ويمضي الأستـاذ أنيـس مشيراً إلى كلمات «الزينة» كـالعـرش، واللوح، والروح، وجنة عدن، والقيامة والوحي والبرزخ والصراط وغيرها.

وقد انتهى إلى أن أبا حـاتم صاحب الزينة من أهل العـربية الذين بسطوا مادة الاشتقاق في سعيهم. وهو يأخذ على أبي حاتم عدم معرفته بالأصول غير العربية فيضرب مثلاً بـ «عدن» التي زعم العرب من العلماء عامة أنها من عدن

بالمكان أي أقام، ولم يعرفوا أنها عبرية قديمة (الأصحاح الثاني، والثالث من سفر التكوين)(١).

أقول: ان جهل اللغويين العرب للغات السامية ينبغي ألا يكون لنا سبباً يحملنا على النيل من جهودهم؟ ذلك أن ما في العربية قد عرف بعضه في تلك اللغات فهو من المشترك السامي القديم.

كأن الأستاذ إبراهيم أنيس ومعه محقق الزينة الأستاذ حسن بن فيض الله الهمداني لم يستوقفهم أمر المشترك السامي القديم، ذلك أنهم يهرعون إلى نسبة طائفة من الألفاظ العربية إلى العبرانية والسريانية والحبشية وهي في حقيقة الأمر ألفاظ من المشترك السامي القديم.

أقول. والأستاذان أنيس والهمداني قد تأثرا بل هرعا إلى ما قاله الغربيون الذين انصرفوا في سعيهم اللغوي في العهد القديم إلى أنه الأصل الذي أفاد منه العرب فظهر في ألفاظ المسلمين في القرآن الكريم. وسيكون لي وقفات على هذا الاقتراض الذي ادعوه فنسبوا ألفاظاً إسلامية كثيرة إلى العبرانية أو السريانية.

وأتحول بعد هذا إلى مقدمة محقق الكتاب الأستاذ حسين بن فيض الله الهمداني فأجده قد أثبت فيها أن أبا حاتم لم يسبق في عمله في كتاب الزينة فقال: «وبعد فقد وضع الشيخ أبو حاتم بن حمدان الرازي كتاباً جامعاً في أوائل القرن الرابع، كان أول مرجع يتضمن الأسماء العربية التي نطق بها القرآن والأسماء التي اصطلح عليها المسلمون، وسماه كتاب الزينة. وقد حاول المؤلف في هذا الكتاب أن يجمع من شتى الألفاظ العربية، ألفاظاً تغيرت

---

(١) كأن الأستاذ إبراهيم أنيس، وقد أفاض في بسط جهود المعاصرين الغربيين في العلم اللغوي، أراد أن يثبت فوائد جديدة لم يكن له مثلها مما يتصل بالتراث العربي القديم، ولعله أفاد هذا وقويت صلته به بعد انتخابه عضواً في مجمع اللغة العربية، وبعد أن اطلع على ما حرر عن رسائل علمية قدمت لنيل درجة الماجستير والدكتوراه، فكان ذلك كله حافزاً إلى أن يعود إلى التراث اللغوي القديم

مدلولاتها ومعانيها في العصر الإسلامي، عما كانت عليه في العصر الجاهلي. وبعمله هذا وضع اللبنة الأولى في علم معاني الأسماء العربية والمصطلحات الإسلامية(Arabic Islamic Semantics). وقد تتبعنا ما وضع من هذه الكتب في هذا الموضوع حتى القرن الرابع، فلم نعثر على كتاب يعالج هذا اللون من الدراسات، غير أننا نعتقد أن صاحب الزينة وضع كتابه على هدي ما جاء في كتاب غريب القرآن لابن قتيبة»(١)

أقول: كان الأستاذ حسين بن فيض الله الهمداني اليعبري الحرازي مأخوذاً بحماسة فائقة وهو يعرض لتقديم كتاب الزينة محققاً. وهو في حماسته هذه يجري على ما جرى عليه جمهرة من محققي النصوص العربية القديمة الذين يؤخذون بما انصرفوا إليه فيعيرون المؤلف فضائل ومزايا يدعون أنه لم يسبق إليها. وهذا شيء لم نعرفه لدى الغربيين ممن حققوا النصوص القديمة الغربية، ومن المستشرقين الذين حققوا نصوصاً عربية كأن الأستاذ محقق الكتاب صادف هوى، وهو يحقق الكتاب، من أن أبا حاتم ينزع إلى هوى الفاطميين مستدلا بما قيل في مصادر شيعية فاطمية يمنية من أن أبا حاتم حمل كتابه إلى القائم بأمر الله ابن المهدي عبيد الله في أجزاء كثيرة وكراريس غير مجلدة. فدفع منه إلى المنصور بالله [ابن القائم] أجزاء، وأمره أن ينظر فيه ويتدبره.....»(٢)

ثم أضاف المحقق: وإذ قال قائل إن الكتاب قدم للخليفة الفاطمي الثاني القائم (٣٢٢ ـ ٣٣٤) عقب توليه الخلافة مباشرة.

وخلص إلى قوله: «فإننا نقول: إن عبارة العيون [أي عيون الأخبار للداعي] لا تدل دلالة واضحة على أنه قدم بعد توليه الخلافة (أي سنة ٣٢٢)،

---

(١) كتاب الزينة ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) عيون الأخبار للداعي عماد الدين القرشي اليمني (عن مقدمة الهمداني المحقق، ويظهر أن هذا الكتاب (من الخزانة المحمدية التي نقلها الحرازيون الغلاة معهم إلى «سورت» في الهند من اليمن.

وهي السنة التي توفي فيها أبو حاتم. وهذا القول ما هو إلا فرض وتخمين»(١)
أقول: لقد استقر في ذهن الأستاذ حسين بن فيض الله الهمداني أن أبا حاتم ينزع إلى شيعية باطنية لم يفصح عنها في الزينة». لقد كان حذراً، وهو يعرض للملل والنحل فيصف السنة بصفات لا يأبونها كما يصف الشيعة بأنهم شيعة علي بن أبي طالب وأصحابه.

وقد كان سلوك أبي حاتم هذا في حذره وابتعاده عن أن يكون موضع نظره دافعاً لمرتضى بن الداعي الحسني الرازي صاحب كتاب تبصرة العوام لقوله: إن أبا حاتم كان من الشافعية.(٢)

ولم يمنع هذا كله مصنفي الشيعة من عده شيعياً إمامياً كما ذهب محمد باقر الخوانساري في «الروضات»(٣)

وكأن الخوانساري وهو من متأخري المصنفين الشيعة قد تابع ما قاله محمد بن يعقوب إسحاق الكليني الرازي (٢٦٠ ـ ٣٢٩): إن المحدث أبا القاسم سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي (وكان من رواته) كان قد أخذ عن أبي حاتم الرازي».(٤)

وأضاف محقق الكتاب: «وقد ظن الطوسي أنه يعني أبا حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي (توفي سنة ٢٧٥). وينقل الكشي والطوسي في كتبهما عبارات للقمي. وهذه العبارات لا تختلف عما جاء في كتاب «فرق الشيعة» للنوبختي. وقد أشار بروكلمان في GAL, Suppl. 1 ص ٣١٩ أن هذه العبارات التي نقلها الكشي والطوسي من روايات القمي، تدل على أن القمي والنوبختي كلاهما يستند إلى «الأصل المشترك». ونحن نرى أن هذا الأصل المشترك ما هو

---

(١) كتاب الزينة ص ٢٧.

(٢) تبصرة العوام (ت. عباس إقبال) ص ١٤٦، ١٥٧ عن كتاب الزينة ص ٢٥.

(٣) روضات الجنات ١/٨٨.

(٤) كتاب الزينة ص ٢٦.

إلا كتـاب الزينة، وأن أبا القاسم كـان قـد أخذ عن أبي حـاتم أحمد بن حمدان الرازي. وإذا ضاهينا ما أورده أبو حاتم عن فرق الإسلام ومذاهبه بكتاب فرق الشيعة للنوبختي، وجدنا بينهما أوجه شبه كثيرة.....(١)

أقـول: قلت آنفاً إن المحقق صـادف هوى فمال إلى تحقيق الزينة، مطمئناً إلى أن صاحب الزينة شيعي باطني وإن بدا حذراً مبتعداً عما يقال فيه ما يؤذيه ومن أجل ذلك لم ينسب إليـه أهل السنـة شيئاً من الانحـراف والرفض، ومن هؤلاء البطليوسي وياقوت الحمـوي والعيني والبقاعي والسيوطي، واقتصروا على وصفه بـ «اللغوي».

وقد أشرت آنفاً إلى أن المحقق قـد أخذته حماسة فمنح أبا حـاتم ما ابتعد فيه عن العلم وأشـار إلى أنه أول من بحث في تطور الألفاظ الإسـلامية. غير أنه وهو يحرر مقـدمته هذه، قـد خفف من حماسته فـرأى الحقيقة فبـدا له أن أبا حاتم قد أفـاد من «غريب القرآن لابن قتيبة، وفاته أن يكون أبو حـاتم قد أفاد من «مجاز القرآن» لأبي عبيدة.

وها هو ذا محقق الكتاب يعود إلى ما أوجزه من كون صاحب «الزينة» قد أفاد من ابن قتيبة في «غريب القرآن» فقال في حاشية طويلة:(٢)

«ونخص هنا بالذكر ابن قتيبة الـدينوري، لأن أبا حاتم كما يظهر وضع كتابه الزينة على هدي ما جاء في الجزء الأول من كتاب غريب القرآن (خط بدار الكتب المصرية رقم ١٢٠٠) لابن قتيبـة، ولا نستبعـد أن يكون غريب القـرآن لدى صـاحب الزينة نواة لمشروع كتابـه. يفتح ابن قتيبة كتـاب غريب القـرآن بذكـر أسماء الله الحسنى وصفـاته التي جـاء ذكـرهـا في التنزيل، ويتبع ذلك «ألفاظاً كثـر ترددها في الكتاب، مثل الجن والإنس وإبليس والشيطان والنفس والصور واللعن والشرك والكفـر والظلم والفسق والفجور والنفـاق والصلاة

(١) المصدر السابق ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) كتاب الزينة ص ٢٣.

والزكاة والشعائر والحج والقرآن والسورة والآية والمثاني والمفصل والتوراة والإنجيل والزبور والكتاب وأساطير الأولين، ويتلو هذا الجزء تفسير سورة الفاتحة. وهذه الألفاظ هي نفس الألفاظ التي أوردها أبو حاتم في كتاب الزينة، وضم إليها تفسيرات ابن قتيبة. وكان ابن قتيبة يهدف إلى تفسير غريب القرآن، فمر بهذه الكلمات مر الكرام، وانصرف إلى تفسير الغريب. ثم أخذ أبو حاتم يوسع رقعة البحث عن أسماء الله الحسنى، وعن الكلمات التي كثر ترددها لا في الكتاب فحسب، بل فيما جاء في سنة رسول الله، وفيما جاء في الشريعة، وفيما وضعه المسلمون، فجعل كتابه كتاباً مستقلاً في تفسير الكلمات العربية الإسلامية».

أقول: إن هذا الذي بسطه محقق الكتاب في «حاشيته» كان ينبغي أن يكون داعياً له أن يعود إلى ما كتبه في أول مقدمته» الذي أثبت فيه أن أبا حاتم الرازي لم يسبقه أحد في درس الألفاظ الإسلامية. غير أنه لم يفعل هذا لأنه استدرك في آخر حاشيته فزعم أن أبا حاتم لم يأخذ من كتاب ابن قتيبة «غريب القرآن» إلا ما يتصل بأسماء الله وصفاته، وهذا قسط يسير من كتاب ابن قتيبة لأنه صرف بقية الكتاب إلى مادة الغريب والتفسير.

أقول: إن أسماء الله الحسنى وصفات الله من الغريب الذي جد في الإسلام، وابن قتيبة حين شرع فيه جاء إلى شيء من التفسير لأن هذه الألفاظ الإسلامية مادة التفسير، ولكن المحقق لم يشأ أن يبتعد عن حماسته التي أخذ بها. وكان لي أن وقفت على نسخة مخطوطة من غريب القرآن في خزانة الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب في تونس فأفدت هذا الذي ذكرته.

وأعود إلى «التعريب» الذي وسمت به هذا الدرس فأجده في مسائل عدة أبسطها في هذا الموجز.

١ ـ جاء في الحاشية (١) في الصفحة ٢٣ قول المحقق:

«ومن الطريف أن كلمة كوسموس (COSMOS) اليونانية وهو النظام

الحسن (bon ordre) في العالم نقلها المترجمون القدامى بلفظ «الزينة»(١)، كما أشار إليه صديقنا الدكتور محمود الخضري».

أقول: ليس لنا قبول ما ذهب إليه الدكتور الخضري من أن الزينة» هي المقابل لـ «كوسموس» وهو ما ارتضاه محقق الكتاب فأثبته في حاشيته هذه، وذلك لأننا نقرأ كلمة «الزينة» في أول كلام أبي حاتم الرازي في خطبة الكتاب بعيدة عن هذا الذي ذهب إليه الخضري ومحقق الكتاب. قال أبو حاتم:

«هذا كتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية، يحتاج الفقهاء إلى معرفتها، ولا يستغني الأدباء عنها، وفي تعلمها نفع كبير وزينة عظيمة لكل ذي دين ومروءة.....»(٢)

أقول: إن هذه «الزينة» في أول فاتحة الكتاب تثبت أن عنوان الكتاب بعيد عما هو «كوسموس» كما هرع إليه الخضري ومحقق الكتاب التزاماً بحماستهم إلى التغريب الذي ابتدأه مستشرقون وفيهم يهود أرادوا أن يجردوا ألفاظ الإسلام عن أصالتها العربية فنسبوها إلى اليونانية أو اللاتينية أو العبرانية أو السريانية أو غيرها كما سنرى.

ومن العجيب أنهم أغمضوا أبصارهم وعطلوا بصائرهم عن الأخذ بما هو مشترك بين مجموعة اللغات التي دعيت توسعاً وخطأً «اللغات السامية».

لقد ذكر ابن النديم في الفهرست كتاب الزينة مرتين،(٣) كما أشار إليه البطليوسي في كتابه «الانتصار ممن عدل عن الاستبصار» في ذكر مذهب

---

(١) نعم نقل المترجمون الكلم الأعجمي إما إلى كلمة عربية اختيرت لتقابل الكلمة الأعجمية، وإما معربة نحو: إبريق وصنج واستبرق وغيرها وهذا هو الأسلوب في عصرنا فالكلمة الجديدة تفرضها علينا الكلمة الأجنبية.

(٢) كتاب الزينة ص ٦٧.

(٣) الفهرست (نشرة فلوجل) ص ١٨٨، ١٨٩.

القطعية من الشيعة. وأورده ياقوت في معجم البلدان(١) في مقدمة الكتاب في اشتقاق «الإقليم» فقال: وعلى ما ذكر أبو حاتم الرازي في كتاب الزينة هو النصيب مشتق من القلم إفعيل.(٢) وحكى أبو محمد بدر الدين محمود العيني في الجزء الأول من «عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان» (من دار الكتب المصرية ١٥٨٤ تاريخ) عما أتى به أبو حاتم في كتاب الزينة من معاني العرش (ص ١٣ و١٩)، واللوح (ص ٢٥)(٣).

وذكر السيوطي في «الإتقان»(٤) كتاب الزينة وهو يعرض لشرح معنى «الربيون» فقال: ذكر أبو حاتم أحمد بن حمدان اللغوي أنها بالسريانية.(٥)

كما جاء ذكر «الكتاب» في «الإتقان» أيضاً في شرح «الصراط»(٦)، كما ذكر الكتاب في تفسير كلمات أخرى.

ثم أتحول إلى نص الكتاب فأقول كلمة في صنعة تحقيقه التي قام بها المحقق الأستاذ حسين بن فيض الله الهمداني، وإليك ما أقول:

لقد اجتهد المحقق فأتى بالنص الذي اطمأن إليه وهو ينظر في أصول

---

(١) مقدمة معجم البلدان (الجزء الأول من الطبعة الأوربية).

(٢) أقول: ذهب أكثر اللغويين العرب في درسهم لكثير من الكلم الغريب إلى رده إلى أصل اشتقاقي في العربية، ومن هذا: «إقليم» ردوه إلى القلم، في حين ذهب المعاصرون إلى أنه من Climat، والأصل إغريقي.

ومن هذا كان كلامهم على إبليس الذي ردوه إلى «أبلس».

(٣) عن مقدمة محقق كتاب الزينة ص ٢٨.

(٤) الإتقان ١/ن ٣٨.

(٥) أقول: «الربيون» بدلالتها الدينية قد تكون من السريانية إلا ان مادة «رب ب» من المشترك السامي القديم، وهذا الأصل ذو معنى متقارب في جملة هذه اللغات. وقد ذكر السيوطي الكلمات الأعجمية في رسالة له لطيفة دعاها «المتوكلي».

(٦) وأنا أستبعد الأصل اليوناني وعد «الصراط» مأخوذاً منه. ثم إنه ليس من دليل تاريخي في نص يثبت هذا الادعاء المزعوم.

الكتابة المخطوطة فقد أثبت ما بدا له صحيحاً وأشار إلى ما كان بعيداً عن هذا في بقية النسخ، وهذا هو المتبع لدى أهل التحقيق. غير أنه كلف نفسه بصنعة أخرى ليست هي من مهمة المحقق، وهي إثباته التراجم الوافية في حواشيه لأعلام مشهورة. فليس من العلم أن نثبت حاشية في ترجمة الخليل بن أحمد تجاوز ثلث الصفحة، ومثل هذا ما صنعه لكثير من أعلام تغني شهرتها عن ذكر شيء منها. قد يكون من الفائدة للقارىء أن يشار إلى ترجمة بشيء قليل لعلم لا يعرفه إلا الخاصة مع ذكر مصادره، كما أن من العلم أن يشار إلى ترجمة علم قد يلتبس اسمه مع علم آخر لأن كليهما قد وردا بالكنية وهي واحدة لهذا أو ذاك نحو «أبو عمرو»، أيكون ابن العلاء أم الشيباني؟

وأراني بعد هذا أذهب إلى آثار التغريب في صنعة المحقق مما ورد في حواشيه(١)، وهذا يقتضي أن أستقرىء صفحات الكتاب فأقول:

١ ـ جاء في الصفحة ٨٩ في الحاشية(٢):

وفي التنزيل العزيز: وشجرة تخرج من طور سيناء.

قال الجواليقي (المعرب ٢٢١): قال ابن قتيبة: الطور الجبل بالسريانية. وفي «لسان العرب» الطور: قال الفراء في قوله تعالى: « والطور وكتاب مسطور» هو الجبل الذي بمدين الذي كلم الله تعالى موسى عليه السلام تكليماً.

---

(١) جاء في الصفحة ٢٠ في مقدمة المحقق الحاشية(١) قوله:

«إننا لا نستبعد العلاقة بين اللغة، و«لوغوس» [Logos]، ونميل إلى الاعتقاد أن لفظ اللغة قد تكون العرب أخذته من «لوغوس»، ثم عربته. ولم نعثر عليه في الشعر القديم إلا في بيت نسب إلى عنترة (وليس في ديوانه) ولم يرد في التنزيل العزيز»

أقول: هذا شيء من التغريب الذي هرع إليه المتصلون بالغربيين. إن الشبه بين الكلمتين لم يخرج عن أحرف وجدت اتفاقاً، وأين هذا «اللوغوس» من «لغة» التي كان لها في معجم العربية حضور واسع ففيها الفعل «لغا» وفيها المصدر «لغو» ثم إن الكلمة لم ترد في الشعر القديم إلا في بيت نسب إلى عنترة ليس دليلاً للمحقق فيذهب معتقداً، ما بدا له من التوهم وهل وصل إلينا الشعر كله؟ والذي فقد منه الكثير الكثير كما قال أبو عمرو بن العلاء. وخلو لغة التنزيل العزيز ليس دليلاً لأننا نحصي الذي ورد فلا نجده كثيراً جداً.

وقال ياقوت (معجم البلدان/طور): قال بعض أهل اللغة: لا يسمى طوراً حتى يكون ذا شجر، ولا يقال للأجرد طور. ويقال لجميع بلاد الشام الطور. وبلسان النبط كل جبل يقال له طور. فإذا كان عليه نبت وشجر قيل طور سيناء بكسر السين، ويروى بفتحها وهو فيهما ممدود ثم قال المحقق هو بالسريانية (طورا) أي الجبل... ثم أشار إلى ما ذكره كاتب ألماني يهودي J. Levy، وأنه في العبرانية (طورا) بمعنى الجبل أيضاً وأضاف المحقق.

والذين قالوا: إن هذه الكلمة سريانية كانوا أقرب إلى الصواب لأنها لم تستعمل بمعنى الجبل في سفر الخروج كما كنا نتوقع. وإنما استعمل مكانها الكلمة العادية (هاهار) على أنها استعملت في هذا السفر بمعنى طبقة من الحجارة (٢٨/١٧). أما في الآرامية (والسريانية لهجة من لهجات الآرامية) فالكلمة (طورا) بمعنى الجبل في سفر دانيال (٢/٣٥) و«طور رب» أي جبل عظيم. وقد وردت في شرح سفر الخروج المسمى «ترجم» بالعبرية المسيحية طور بمعنى الجبل.

أقول:

لابد من التعليق على قول المحقق الهمداني فأذهب إلى أنه لا يحق لنا أن نقول:

الذين قالوا إن هذه الكلمة أقرب إلى الصواب، ذلك أن هذه الكلمة وكثير مثلها تكون سريانية وعبرانية كما تكون عربية. وعلى هذا فالطور مما هو مشترك بين هذه اللغات الثلاث ولغات أخرى جمعت اصطلاحاً فقيل «سامية».

ثم إن هذه الكلمة لم يرها المحقق في سفر الخروج على قوله لا يمكن أن يكون دليلاً على عدم وجودها في العبرانية، إذ إن ما في سفر الخروج قد استعمل فيه كلمة أخرى بمعناها وهي «هاهار» [كذا].

أقول: الصواب هو «هَرْ» وأما الهاء الأولى المفتوحة في قول المحقق

«هاهار» فهي أداة التعريف المفتوحة بفتحة طويلة كالألف (حرف المد) في العربية. وهذه بمعنى «طور» أي جبل كما أشار المحقق في العبرية المتأخرة أي في العهد المسيحي.

ثم إن قول المحقق: «إن السريانية لهجة من لهجات الآرامية» يفتقر إلى تصحيح، وهو أن السريانية بقسميها الغربي والشرقي لغة آرامية، والآرامية هي الأصل القديم تكلم بها جمهور من الشعوب القديمة بما فيهم العبرانيون، وقد سميت سريانية بعد ظهور السيد المسيح وإعلان الدين النصراني.

ثم إن قول المحقق: وقد وردت في شرح سفر الخروج المسمى «ترجم» بالعبرية المسيحية.....».

أقول: إن قوله هذا محتاج إلى تصحيح وبسط في القول ذلك أن «ترجم» هو «تركوم»(١)، فما معنى «التركوم»؟

هو اللغة الآرامية التي كانت سائدة قبل ظهور السيد المسيح، وهي لغة العبرانيين أنفسهم بعد أن طغت على لغتهم العبرانية التي صارت أجيال متوالية من اليهود تجهلها لأنهم يمارسون الآرامية الشائعة. ومن هنا عرف السيد المسيح بـ «الآرامي». وكان على أحبار اليهود أن ينهضوا إزاء شيوع الآرامية، ونسيان اليهود للغتهم العبرانية فعمدوا إلى كتابة نصوص العهد القديم بالآرامية ليقرأها اليهود في الألواح وتحت كل لوح النص العبراني لينظر فيه اليهود فيعرفوا لغتهم المهجورة. هذا هو «التركوم»، وهو الذي عرفنا أثره في العربية طوال قرون بالفعل «ترجم»، والمصدر «ترجمة»، والمترجم هو «الترجمان».

٢ ـ وجاء في هذه الصفحة أيضاً في الحاشية(٣) قول المحقق في «اليم»:

---

(١) يحسن هنا أن أرسم الكاف بعصا مزدوجة كما يفعل الفرس ابتعاداً من الجيم الذي يرسمه المصريون ويريدون به الجيم في عاميتهم.

قال الجواليقي (المعرب ص ٣٥٥): قال ابن قتيبة: اليم البحر بالسريانية. وجاء في لسان العرب (يمم):

اليم، البحر الذي لا يدرك قعره ولا شطاه، وقال الزجاج: اليم البحر، وكذلك جاء في «الكتاب لا يُثنى ولا يكسر ولا يجمع جمع سلامة. وزعم بعضهم أنه لغة سريانية فعربته العرب، وأصله يما......

أقول: ومن المفيد أن يشار إلى أن «اليم» قد اشتهر في السريانية إلا إنه من باب المشترك السامي القديم، ولدينا منه في العربية «الجم» وهو الكثير من كل شيء، ولكن الجمة: الماء الكثير، والجموم. البئر الكثيرة الماء. وبين الجيم والياء قرابة صوتية في مخرج الشجر، ولذلك قرىء: «ولا تقربا هذه الشيرة»، ومنه قول الشاعر:

إذا لم يكن فيكن ظل ولا جنًى   فلا جادكن الله مـن شيرات

٣ ـ وجاء في الحاشية (١) من الصفحة ١٣٨ قول المحقق حسين بن فضل الله الهمداني:

أديم الأرض وجهها، وفي العبرية أدم من أداماه لا يأتي بمعنى الأرض لأنه بمعنى التراب، وللأرض في العبرية اسم آخر هو «إرصْ».

(اطلب رأي قطرب فيما يلي هذا الفصل). ويرى صاحب الزينة أن الاسم أصله عربي.

أقول: كان ينبغي أن يذكر المحقق في حاشيته هذه «الادمة» وأدمة الأرض: وجهها.

قال الجوهري في «الصحاح»، وربما سمي وجه الأرض أديماً، قال الأعشى:

يوماً تراها كشبه أردية الـ   ـعصب، ويوماً أديمها نغلا

و«الأدمة» في العربية هي التي تقابل العبرية، وهذه «أداما» ولا ينطق الهاء وهي للتأنيث لا كما ذكر المحقق «أداماه». وهذه تعني الأرض أو وجهها

وهو التراب. وفي هذا تدرك أن حاشية المحقق غير سديدة ثم إن للأرض في العبرية اسماً آخر هو «أرض» غير سديد أيضاً ذلك أن الصواب هو «إرص».

وقوله أي المحقق، إن صاحب الزينة أي الرازي مصنف الكتاب يرى أن الكلمة أصلها عربي غير صحيح، ذلك أن أرض وإرص العبرانية وأرعا الآرامية كلمة واحدة وهي من الأصول المشتركة بين اللغات السامية.

٤ ـ وجاء في هذه الصفحة أيضاً في الكلام على «الجن» قول صاحب الزينة: «والجن، قالوا سمي بذلك لاستخفائهم.....

وعقب المحقق الهمداني فقال في الحاشية(٥): في ي: لاستجنانهم أقول: إن الذي في المخطوطة (ي) هو أولى من الذي أثبته المحقق ورآه في بعض أصول الكتاب الاخرى المخطوطة. ومن المعلوم أن المخطوطة (ي) هي نسخة خزانة الإمام المتوكل على الله الإمام يحيى.

وأعود إلى الفعل استجن، هو المزيد من «جن»، والفعل إنما ولده العرب من مادة «الجن» العالم المستخفي بنفسه الذي يقابل الإنس والإنس والجن من لغة التنزيل العزيز.

٥ ـ وجاء في الحاشية(٤) من الصفحة (١٤٠) في الكلام على «تسنيم» في قوله تعالى: «ومزاجه من تسنيم» قول المحقق:

لا يوجد له أصل في الشعر الجاهلي ولا اللغات السامية. فلذلك اعتبره نولدكه (Beitraege ٤٨) من الكلمات التي نطق بها القرآن».

أقول: كيف لنا أن نقول إن الشعر الجاهلي قد خلا من هذه الكلمة أو غيرها ونحن لم نقف على الكثير من الأدب الجاهلي. قال أبو عمرو بن العلاء فيما حكاه يونس عنه: «ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير»(١)

(١) نزهة الالباء ص ٣٣.

ثم إن قول نولدكه الالماني ينبغي أن يقيد ذلك أننا لا نعرف الكثير من اللغات السامية. وهذا قد يقال في كثير من الكلمات التي تفردت بها لغة التنزيل نحو غسلين، وسجين، وغيرهما.

٦ ـ وجاء في الحاشية(١) من الصفحة (١٤١) قول المحقق في كلمة «الرقيم» «قال الزجاجي في الامالي ٥: اعلم أن في الرقيم خمسة أقوال: أحدها..... والخامس ما روي عن الضحاك وقتادة قال: الرقيم الكتاب. وإلى هذا ذهب أهل اللغة وقالوا: هو فعيل بتأويل مفعول.

وقيل: من المحتمل أنه اسم قرية في جنوبي فلسطين مأخوذ من العبرية أو نظيرتها السريانية.

أقول: ليس لنا أن نقول: إن الكلمة من العبرية أو السريانية، وإنما يجب أن نقول إنها من المشترك السامي القديم. إن مادة (رقم) في العربية مادة غنية بفوائدها ودلالاتها، وأكثرها ما زال معروفاً في العربية المعاصرة.

٧ ـ وجاء في الحاشية(٤) في الصفحة (١٤٢) قول المحقق:

اطلب باب الصراط. وهو اسم يوناني سطراطا دخل في الآرامي مع الحكم الروماني في الشام وأخذته العرب من الآرامي.

أقول: هذا القول مما ذهب إليه المستشرقون الالمان الذين بحثوا في جملة اللغات التي دعوها اللغات السامية منذ أكثر من قرنين. وهم في درسهم هذا مالوا ميلاً واضحاً إلى تجريد الكلمات الإسلامية من أصولها العربية. الا ترى أن هذا المنحى تناول كل المواد العربية مثل قرأ وكتب ورحم وقربان وزكاة وصلاة وغيرها كثير لا حصر له، فزعموا فيما زعموا أنها عبرانية تارة وآرامية أخرى، ثم توسع الدرب فذهبوا إلى الأصول اليونانية كما كان هذا في «صراط».

لم يقولوا مثلاً على نهجهم في الدرس اللغوي التاريخي إن العربية من اللغات التي سموها «سامية» فهي تشتمل على كثير من الأصول المشتركة

إن هذا المنهج ابتعدوا عنه كلما اتصل الدرس بالإسلام الذي سعوا إلى تجريده من المعارف العالية.

وصاحبنا حسين بن فيض الله الهمداني اليعبري الحرازي لم يفطن إلى هذا فكان كغيره مأخوذاً بالغرب والدرس الغربي فشارك في ادعاءاتهم وتخرصاتهم وقد انطلق أولئك الغربيون في لعبهم دون أن يعتمدوا على دليل علمي يتصل بأصول من وثائق مكتوبة أو ماكان في نقوش آثارية تؤيد ما ذهبوا إليه.

على أني لا أنفي في مسعاي هذا ما ورد من الكلم الأعجمي في لغة التنزيل، ذلك أن أهل العلم قد سجلوا هذا، وإن كانوا لم يبلغوا في سعيهم حقيقة الأصول الأعجمية.

لقد ذكر ابن دريد في «الجمهرة»(١): «القسطاس» (بضم القاف وكسرها) وقسطان هو الميزان بالرومية(٢) إلا أن العرب قد تكلمت به وجاء في التنزيل...».

٨ ـ وجاء في الحاشية(٥) في الصفحة (١٤٢) قول المحقق:

«يرى فرينكل ١٨٧(٣): أنه [أي القسطاس] مأخوذ من «قوايسطور Kovaiatwp باليونانية وهو الصراف، واستعمل في السريانية «قواسطور» وأضاف محقق الكتاب اليعبري الحرازي إلى حاشيته هذه فقال:

وأما الكلمة العبرية «قييسطور» فيراد بها عند اليهود رجل القضاء والعدل، ونحن نرجح ما قال غاير إن القسطاس الميزان قد اشتق من الكلمة اليونانية «ديقاسطس Dixaotos أي القاضي. وقد حكى صاحب القاموس لغة أخرى قصطاس بقلب السين الأولى صاداً.

---

(١) الجمهرة ٣/٢٧.

(٢) يراد بـ «الرومية» في مصادرنا اليونانية.

(٣) في كتابه Die aramaeischen Fremdwoerter im Arabischen, Leiden 1886.

أقول: وقد يكون لنا نحن الدارسين أن نقرب بين «فردوس»(١) من لغة التنزيل والكلمة اليونانية بارادايسوس أي الجنة.

وإذا أردنا أن نذكر شيئاً من هذه الأصول الأعجمية مما سجله العلماء العرب فلابد أن نسجل هنا:

«سجيل» في قوله تعالى: «حجارة من سجيل» ١٥ سورة الحجر.

وتعني الصلب الشديد من الفارسية، وقد عرب من سنك وكل أي حجارة وطين. وذكر السيوطي في «الإتقان»(٢) فقال: أخرج الفرياني عن مجاهد قال:

سجيل بالفارسية أولها حجارة وآخرها طين.

ومثل هذا «الأكواب والأباريق» في لغة التنزيل في قوله تعالى: «بأكواب وأباريق» ٥٦ سورة الواقعة والإبريق معرب أبريز.

و«إستبرق» و «سندس» في قوله تعالى: «يلبسون من سندس وإستبرق متقابلين» ٤٤ سورة الدخان.

وغير هذا مما ذكر في كتب القرآن والتفسير وغيرها.

ومما ذكره ابن دريد في «الجمهرة»(٣): أن «المقاليد» من المعرب في قوله تعالى: «له مقاليد السموات والأرض» ٣٩ سورة الزمر، وفي ٤٢ سورة الشورى. والكلمة جمع مقلد بمعنى مفتاح كالمنجل، وقيل: الإقليد، وهو معرب وأصله الفارسي «كليد»(٤)

---

(١) كأن العرب رأوا صيغة الكلمة تشبه بناء جمع التكسير في العربية فولدوا منها مفرداً وقالوا «فردوس» ظناً منهم أن الكلمة اليونانية مجموعة.

(٢) الإتقان ١/ ٣٨.

(٣) الجمهرة ٢/ ٩٢.

(٤) المعرب لابن الجواليقي ص ٣١٤، وفي لسان العرب (قلد).

غير أن أهل العلم من المسلمين لم يدركوا أمر الألفاظ القديمة مما هو من «المشترك السامي، فارتكبوا الغلط في نسبة اللفظ فجاء من قولهم مثلاً في:

قوله تعالى: «وحرام على قرية أهلكناها» ٩٥ سورة الأنبياء.

فقد ذكر السيوطي(١) في «الإتقان» أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: «وحرم» بمعنى «وجب» بالحبشية.

وزاد محقق الكتاب فقال: وحرام بالحبشية معناه: سور سوراً أو حائطا، فمنه امتنع الشيء على الرجل، وبمعنى الأخير استعمل بالسريانية والعبرية لا بمعناه الحبشي الأصلي.

أقول: وهذا الذي ذكره السيوطي والمحقق ينبغي أن يشار فيهما مسألة أن اللفظ عربي أصيل، وهو من المشترك السامي.

ومثل السيوطي ابن الجواليقي في «المعرَّب»(٢) في لفظ «المشكاة» في قوله تعالى: «كمشكاة فيها مصباح» ٣٥ سورة النور قال:

«قال ابن قتيبة: المشكاة الكوة بلسان الحبش، كل كوة غير نافذة فهي مشكاة.

وكأن ابن جني قد لمح أصلها العربي ولم يشر إلى أنها من المعرب في قوله: ألف مشكاة منقلبة عن واو بدليل أن العرب قد تنحو بها منحاة الواو بالصلاة. ثم قال: المحقق وقد أصاب من قال إنه بلسان الحبش قديم وقد شاع.(٣)

٩ ـ وجاء في الحاشية(٥) من الصفحة (١٤٣) قول المحقق:

---

(١) الإتقان ١/٣٨.

(٢) المعرب ص ٣٠٢.

(٣) لسان العرب (شكو).

«ويراد بالحورانية أو النبطية اللغة الآرامية عند اللغويين المسلمين.

أقول: والمحقق حسين بن فيض الله الهمداني تابع ما رآه فيما ذكر نولدكه الألماني في مجلة المستشرقين الألمان (ZDMG ٢٥/١٢٢). وهذا أيضاً من مادة المشترك السامي.

١٠ ـ وجاء في الحاشية(٦) من الصفحة (١٤٥) في الكلام على أسماء الأنبياء من قول المحقق في «إبراهيم»:

«هو في العبرية أبراهام، او أبرم، أو أبرام من كلمتين: أب + رم أي أب عظيم أول اسم لإبراهيم، وهو ابن تارح بن ناحور بن تاروخ بن رعو بن عابر بن شالخ بن أرنكشاد بن سام بن نوح»

أقول: ليس لي أن أقول شيئاً في أسماء الأنبياء كإبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى في كونها غير عربية، ولكني أقول إن «أبرم وأبرام مختصر عن إبراهيم، ذهب إليه لشيوع إبراهيم الاسم الحقيقي.

١١ ـ وجاء في الحاشية(٣) في الصفحة (١٥١) قول المحقق:

«قرأ زيد [ابن ثابت]: «التابوه» وهي لغته، والناس على قراءته بالتاء. وروي عنه «التيبوت»(١). وأصله من الآرامية «تيبوتا» كما ورد في مشنا وترجم. وقيل: إنه أقرب إلى الكلمة الحبشية «تابوت المأخوذة من الكلمة الآرامية «تيبوتا» أو العبرية «تابوه، وعن الحبشية أخذته العرب وأما قراءة زيد بالهاء فهي على الوقف».

أقول: التعليق على هذه الحاشية طويل، وكان على المحقق الذي ذكر أن الكلمة ترددت في الحبشية والآرامية والعبرية أن يقرر أن الكلمة من المشترك السامي، ولكنه لم يعرف هذا أو قل عرفه، ولكنه آثر أن يذكر هذه الإفاضة ليتشبه بأولي العلم من الأعاجم المستشرقين، والكلمة هي عربية أصلاً كما هي آرامية وحبشية وعبرانية.

وأقول أيضاً إن «التيبوه» هي قراءة من شاعت الإمالة في عربيته. ثم أشار المحقق إلى «مشنا وترجم»، وقد كنت بسطت القول في «ترجم» آنفاً. وأما «مشنا» فهي كلمة عبرية تشير إلى شرح العهد القديم بل الشروح وكلها بالآرامية، وكذلك «الجمارا».

وليس للمحقق أن يقطع بقوله: وعن الحبشية أخذته العرب لافتقارنا إلى الدليل التاريخي.

ثم إن قول المحقق في حاشيته هذه: «وأما قراءة زيد بالهاء فهي على الوقف» غير سديد ذلك أن «التابوت» في قوله تعالى:

﴿إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم﴾ ٢٤٨ سورة البقرة.

﴿أنِ اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم﴾ ٣٩ سورة طه.

ليس موضع وقف حتى يقف عليه من يقرأ فيحول التاء إلى هاء وليس لنا أن نقول إن الذي قرأ بهذه القراءة أدركه التعب فوقف في غير إلزام ولا اختيار.

١٢ ـ وجاء في الحاشية(٤) من الصفحة (١٥١) قول المحقق:

«كما في س. م و ي: القريشون. والنسبة قريشي وقرشي».

أقول: كأن المحقق رجل غربي وليس يمنياً لأنه حين أثبت رموز الأصول المخطوطة للكتاب جعلها: س. م و ي.

إن هذا يعني أنه متأثر بطريقة الإنكليز والفرنسيين وعامة الغربيين في باب العطف في بسط الأسماء المعطوفة من دون أداة للعطف إلا قبل المعطوف الآخير فاثبت الواو. والأسلوب في العربية أن تذكر الواو قبل كل معطوف، وهكذا جرى المحقق في الكتاب كله.

ثم إن «القريشي» نسبة إلى قريش بإثبات ياء قريش في المنسوب غير

مسموعة إلا في الألسن الدارجة. وهو إن وجد في الأصول المخطوطة لهذا الكتاب فهو سهو أو غلط أتى به الناسخ.

إن «فعيل» المصغر تحذف ياؤه كثيراً في النسب مثل قريش وسليم ليقال فيهما قرشي وسلمي، ولاتثبت الياء إلا شذوذاً(١)

ومثل هذا «فعيلة» المصغر عند النسب مثل جهني ومزني وغيرهما وهما من جهينة ومزينة.

وأتحول بعد جولتي في الجزء الأول إلى الجزء الثاني الذي يكمل به الكتاب، وقد قرأته في هذه النشرة لأن هذا الجزء لم يكن في النشرة الأولى المصرية.

١ ـ جاء في هذا الجزء الثاني في الصفحة (١٨٣) في الحاشيتين (٦ و٧) ترجمتان الأولى للمبرد محمد بن يزيد أبي العباس، والثانية لأبي العباس أحمد ابن يحي ثعلب أقول: وكلاهما من المشاهير وليس لأي محقق ينشر كتاباً لغوياً أن يترجم لهما فهما كالخليل وسيبويه ويونس وغيرهم. ونحن محتاجون إلى معرفة غير المشاهير.

٢ ـ وجاء في هذه الصفحة قول المصنف صاحب كتاب الزينة:

وأنشد أبو المكارم الشعر المتقدم.....

واجتهد المحقق في نظره إلى البيت:

وما عليك أن تقولي كلما

ورجع إلى مصادر العربية فاهتدى إلى «أبي المكارم» وعرف أنه الفراء كما في «معاني القرآن» ١/ ٢٠٣، وفيه البيت والكلام عليه.

---

(١) من هذا «السهيلي» صاحب «الروض الأنف» إنه نسب إلى «سهيل» من حواضر الأندلس

ثم قال: «لاندري صاحب هذه الكنية [أي أبو المكارم] إنما يظهر في سياق الكلام أن المراد منها الفراء. والمعروف أنه كان يكنى بأبي زكريا».

أقول: ليس لنا أن نجعل «أبا المكارم» كنية، بل هي شيء ارتضاه الرازي صاحب الزينة إكباراً للفراء، فهي كلمة مدح لأن الكنية شهرة معروفة صدرها «أبو أو أم» مع علم دون شيء آخر.

هذا إن لم يكن الأمر من سهو الناسخ.

وأقول أيضاً إن ما كان من أمر المبرد وثعلب يندرج في الخلاف بينهما في المسائل النحوية واللغوية. وهذا في قول صاحب الزينة في الصفحات (١٨٢ ـ ١٨٥):

قال أبو حاتم:

٣ ـ سمعت المبرد يقول: يا الله اغفر لي. ويقول: اللهم اغفر لي، فيجعل الميم عوضاً من ياء.

قال أبو العباس ثعلب: أخبرني سلمة عن الفراء أنه قال: هذا خطأ.

قلت: ولمَ؟ قال: لانه قد يأتي مع «ياء» و«ميم»، فلو كانت عوضاً من يا لما جمعوا بينهما(١). وأنشد أبو المكارم: «وما عليك أن تقولي كلما»

فالميم مع يا لا تكون عوضاً.

قال أبو العباس [أي ثعلب]: أراد بإدخال الميم ـ يا اللهم أمنا بخير، أي اقصدنا به، ثم نزع الهمزة من أم وأدغم الميم في الميم. قال: ولم نجد العرب زادت هذه الميم في نواقص الأسماء إلا مخففة مثل الفم ومثل ابنم وهم، وهي في «اللهم» مثقلة.

---

(١) قد أورد النحويون اجتماع «ياء» و«ميم» واستشهدوا عليه بقول الراجز:

إني إذا ما حدث ألما   أقول: يا اللهم ياللهما

وقد علق المحقق في ثلاث حواش فقال في حاشيته الأولى في الصفحة (١٨٣): كذا في جميع الاصول، وهو خطأ ظاهر. والصواب «يا الله أمنا بخير» كما جاء في المسألة ٤٧ من «الإنصاف، فقد ذكر فيها أن الكوفيين احتجوا بأن قالوا: يا الله أمنا بخير» إلا أنه لما كثر في كلامهم وجرى على ألسنتهم حذفوا بعض الكلام طلباً للخفة، كما قالوا: هلم ويلمّه، والأصل: «هل أم» و«ويل أمه». ثم رد البصريون عليهم، والأمر مبسوط في «الإنصاف».

ثم إن المحقق الأستاذ حسين بن فيض الله الهمداني قد تحول نحوياً تهمه دقائق المسائل فقال في الحاشية(٤).

«في «س»: وأدغم النون في الميم، هذه النسخة هي الصحيحة كما هو ظاهر، ولكن ليس من الإدغام في شيء. وإنما هو حذف للخفة كما في «الإنصاف».

وأما الحاشية الثالثة ورقمها(٥) فهي في هذا الخلاف ورؤية الفراء في شيء منها.

٣ ـ وجاء في مسألة «اللهم» شيء آخر وهو قول الخليل في الصفحة (١٨٤) في «كتاب الزينة»:

وقال الخليل بن أحمد: هما ميمان، الأولى مجزومة والثانية مفتوحة.

فالثانية عوض من قولك يا، كما فتحت نون الجميع لاجتماع الساكنين....

ثم كان اجتهاد الفراء في هذه المسألة.(١)

وكان في كل هذا نحو قديم لم يكن أصحابه على علم بغير العربية، وأريد بذلك ما كان في اللغات السامية.

---

(١) معاني القرآن ١/٢٠٣ ـ ٢٠٤

أقول: وقد وجد المحقق فائدة ذكرها صاحب كتاب الزينة وهي قول الحسن البصري وأبي رجاء العطاردي والنضر بن شميل في الصفحة ١٨٤ ـ ١٨٥.

«قال الحسن البصري: «اللهم» مجمع الدعاء، وقول أبي رجاء: هذه الميم في قولك «اللهم» فيها جماعة سبعين اسماً من أسماء الله. وإلى مثل هذا أشار النضر في قوله: من قال «اللهم» فقد دعاه بجميع أسمائه كلها».

أقول: كان هذا دافعاً للمحقق أن يذكر ما اهتدى إليه المستشرقون في «اللهم» فقال:

إن ما أتاه صاحب الزينة من أقوال الحسن البصري وأبي رجاء العطاري والنضر بن شميل يوافق تفسير نظيرها بالعبرية (إلوهيم) وذهب بعيداً في أقوال المستشرقين ليشير أن «اللهم» فيها الميم الذي هو بقية من علامة الجمع السامية العبرية (ي م) في إلوهيم بمعنى الآلهة التي تحولت إلى الإله الواحد في شريعة موسى عليه السلام.

٣ ـ قلت حاول الأعاجم المستشرقون ولاسيما اليهود منهم أن يجردوا المعاني الإسلامية في ألفاظها من أصالتها العربية فقال:

J. Levy, Neuhebraeisches und Chaldaeisches woerter - buch, Bde. Iu II, Leipzig 1879.

إن «الرحمان» من (رحيم) أي رحم(١) أي أحب.

وكان ينبغي أن يرد الفعل إلى المشترك السامي.

٤ ـ وجاء في الصفحة (١٩٧) كلام على «الرب» ومجيئه مضافاً ومعرفاً بالألف واللام..... فكان هذا حافزاً للمحقق أن يعلق في الحاشية(١) تعليقاً غير مفيد فقال:

---

(١) جعله المحقق «رخم» والحاء في العبرية كالخاء في العربية، غير أن اليهود الغربيين (شكنازيم) قد حولوها للخاء لأن الحاء يعسر عليهم نطقه.

وقد شاع اللفظ على الإضافة بمعنى السيد في الشعر القديم، كما شاع في الآرامية، واستعمل اللفظ في السريـانية والعربيـة الجنوبية من غير إضـافة في صفـة الله. أقول: إن قـول المحقق في شيوع اللفظ مضـافاً غير سـديد، ذلك أن اللفظ قد ورد مضافاً وغير مضاف في الشعر القديم. وهو كذلك في هذه اللغات وغيرها من اللغات السامية.

٥ ـ وجاء في الصفحة (٢١٠) قول صاحب الزينة:

«والواحد الأحد وغيرهما من هذه الألفاظ مشتقة من الوحدة. قال: وكان ذلك مأخوذاً من الحد، كأن الأشياء كلهـا إليه انتهاؤها: وهي محددة كلها غيره عز وجل، وهو غير محدود......».

أقـول: لا سبيل لنا أن نصل بين «الوحـدة» و«الحد» إلا بسلوك سبيل طويل نصل فيه إلى ما يسمى «الاشتقاق الأكبر».

وقد علق المحقق على هذا فقال في الحاشية(٤):

«ونظير أحد»، في العبرية (أحـد)، وفي العربية الجنـوبية القديمـة (أحد)، وفي الآرامية والسريانية (حد) على معنى واحد».

أقول: لم يكن الحافز إلى بسط هذه الحاشية إلا التعالم وادعاء العلم بهذه الغرائب السامية.

٦ ـ وجاء في الصفحة (٢١٧):

«وقال الحكيم: إنما قيل له «ظاهر» لظهور صنعته...... وكانت إنيته فيها ظاهرة بينة واضحة.....».

وقد علق المحقق على كلمة «الانية» في الحاشية(٦) فقال:

«الإنية اصطلاح فلسفي أخذه الجيلي في الإنسان الكامل (فصل ٢٧) من «أنا» أو قـد يكون أخـذه من «أن» وهو لغـة في «أنا» مما رواه قطرب، فـالإنيـة

يكون معناه الأنانيـة أو الذاتية. وهذا ليس بشيء. وقيل: إنه مأخـوذ من الكلمة اللاتينية ens (إنس) أي الوجـود المطلق في معناه الأفـلاطوني، وهذا بعيـد لأن العرب لم تأخـذ مصطلحاتهم الفلسفية من اللاتينيـة.(١) وقيل: إنه عرب من الكلمة اليونانية EL Val (أيناي) أي الوجود، وهو مصـدر، ومنه فعل الكينونة EIG (أيس) ومنـه OV (أن) أي الموجـود. ولهذا الرأي وجـاهة كبيرة. وإنما نرجح ان الإنية مـأخوذة من ظاهر اللفظ العـربي «إن» أو «أن»... وهو مصدر صناعي.....

ثم مضى الأستاذ المحقق في بيـان المصطلح الفلسفي وكيف ولده العرب والمسلمون. أقـول: إن هذا الذي أثبته المحقق في حقيقة «الإنيـة» فقال: وقيل إنه مأخوذ من الكلمة اللاتينية ens أي الوجود المطلق، هـو قول المستشرقين الذين سعوا إلى تفريغ العقل العربي من الأصـالة فنسبوا الألفاظ الواضحة في كونها عربية إلى مصدر أجنبي يوناني أو لاتيني.

وقد أصاب المحقق حين أثبت هذا وصوره بقوله: «وقيل».

وكـذلك القـول الآخر في رد الكلمـة إلى الأصل اليـوناني الذي استبعده المحقق وهو «أيناي» أي الوجود.

وكنت أود أن يتنبـه المحقق فيثبت «أيس» في أصلها العـربي لا كما أثبت من الأصل اليوناني EIC.

أقـول: كان من آثار الفيلسـوف الكندي رسـالة وسمها بـ «الأيسيـات والليسيـات»(٢) ومعناها الوجـود والعدم، وفيهـا أن «الأيس» وجـود، وهذا مأخوذ من قول العرب: «جيء من أيس وليس» أي من حيث هو وليس هو. قال

(١) أقـول: قـول المحقق «إن العرب لم تأخـذ مصطلحـاتهم...» مما لا يمكن أن يكون من استاذ عربي.

(٢) ذكر هذا مكارثي في مجموعه الذي صنعه عن آثار الكندي الفلسفية، طبع في بغداد.

الليث: أيس كلمة قد أميتت إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول: جيء به من حيث أيس وليس».(١)

وجاء في كتاب العين: أن «الأيس» الوجود، و«ليس» مركبة من «لا» وأيس.(٢)

٧ ـ وجاء في الصفحة (٢٣٣) في الكلام على «السلام» وروده في تحية المسلمين فكان للمحقق الحاشية(٥) التي قال فيها:

«كانت التحية المشتقة من «ش ل م» قد شاعت في الآرامية والعبرية وما تشعبت منها من اللغات والحضارات وقد استعمل بالعبرية بمعنى السلامة، ثم تدرج وارتقى بمعنى السلام، ويعني بالآرامية الأمانة، وبالسريانية الأمانة ثم السلام. وقد أتى روسيني في Glossarium ص ١٩٦ بتطور اللفظ في العربية الجنوبية القديمة. ومن المحتمل أن السلام تأثر في تطور دلالته من لغات الجنوب العربي. وإنما يرى غولدزيهر (ZDM G) ٤٦/ ٢٢ أن اللفظ بمعنى التحية كان منتشراً في المنطقة الآرامية، وأنه دخل في كلام العرب قبل الإسلام، غير أن توري (في Foundation كما حكاه جيفري ١٧٥) قد اعتبره عربياً محضاً في أصله وصيغته ودلالته وتطوره من معنى الأمانة، فالسلامة ثم إلى معنى السلام. ومهما يكن الأمر فإن النبي ﷺ سنه تحية إسلامية سواء كانت اللفظة العربية تدرجت وتطورت إلى معنى التحية كأخواتها السامية القديمة».

أقول: كيف لنا أن نتشبث في أن «السلام» كان لدى العبرانين أو لدى الآراميين ومنهم وصل إلى العرب قبل الإسلام مع علمنا أن التراث في اللغتين العبرانية والآرامية لم يكتمل أو لم يصل إلينا منه إلا القليل في النصوص الدينية الإسرائيلية، في حين كان لنا من التراث العربي ما يفوق ما كان لدى العبريين والآراميين.

---

(١) لسان العرب «أيس». وانظر: كليات أبي البقاء (ايسيات وليسيات).

(٢) كتاب العين (أيس).

ثم ألم يكن لنا في قوله تعالى: ﴿وتحيتهم فيها سلام﴾ ١٠ سورة يونس، فائدة لغوية تاريخية؟ ثم إذا كان هذا اللفظ قد عرف في العبرانية والآرامية فلم لا نقول إنه من المشترك السامي القديم؟

٨ ـ وجاء في الصفحة (٢٤١) الكلام على «المهيمن» في قوله تعالى:

﴿المؤمن المهيمن﴾ ٢٣ سورة الحشر، وفي قوله تعالى: ﴿ومهيمناً عليه﴾ ٤٨ سورة المائدة فقال المفسرون فيما حكاه صاحب الزينة بمعنى شاهداً عليه. وقال أبو عبيد: هو الرقيب على الشيء.

وقال أبو عبيدة: معناه مصدقاً مؤتمناً على القرآن وشاهداً عليه.(١)

وقد علق المحقق في الحاشية(٥) على اللفظ جاء فيها:

«وأما المادة الأصلية «همن» فلا تفيد المعاني لـ «مهيمن» فلذلك اعتبره نولدكه في Beitraege(٢) ص ٢٧ من الكلمات الدخيلة في العربية. وقد أشار فرينكل في Vocabılis ص ٢٣، وجيفسري ص ٢٧٢ إلى نظيرها في الآرامية والسريانية (مهيمنا). وقد تعسف أصحاب النحو في تفسير الكلمة وإيصالها بـ «آمن» في طريق طويل من الإبدال، وقد ذكر ذلك صاحب الزينة. وإنما تدل صيغتها واختلاف الأوجه في تفسير مدلولها على أنها مأخوذة من السريانية ثم عربت».

أقول: لم وصل المحقق إلى أن الكلمة مأخوذة من السريانية لوجود ما يقرب منها في هذه اللغة ولا يعدها أصيلة في العربية.

ولا أريد أن أقلد اللغويين العرب في لمح الأصل، ولكني أرى في الكلمة ما يشير إلى القدرة والقوة وهذا يكون في «يمن»، وكأن الكلمة بصيغتها جاءت من «مؤيمن» ثم عرض الإبدال للهمزة فكانت الهاء.

---

(١) المجاز ١/١٦٨.

(٢) Th. noeldeke, Neue Beitraege Zur Semıtıc=schen sprdchwıssenschfi, Strassburg 1910.

٩ ـ وجاء في الصفحة (٢٦٢) في الكلام على التسبيح في قوله تعالى.

«ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» ٣٠ سورة البقرة.

وعلق المحقق فقال في الحاشية(١):

ويقال: إن أصل التسبيح بمعنى المدح يوجد في الآرامية القديمة، ثم استعمل بتوسع بنفس المعنى في السريانية حتى يوجد فيها سبحان وتسبيح. وكذلك معنى التقديس كان قد شاع في الآرامية المسيحية، ومنه روح القدس.

أقول: إن هذه الفوائد في الآرامية والسريانية لا تعني بالضرورة أنها الأصل الذي وجد في العربية.

١٠ ـ وجاء في الصفحة (٢٩٦) الكلام على «الحنان» في قوله تعالى:

﴿وحناناً من لدنا﴾ ١٣ سورة مريم.

فعلق المحقق في الحاشية(٨) من الصفحة (٢٩٧) وقال:

قد اختلف أهل التأويل في معنى الحنان. فقال بعضهم: ورحمة منا به ومحبة له، وقال آخرون: معنى ذلك: وتعطفاً من عندنا عليه.

ثم ذهب إلى العربية الجنوبية والعبرية، وكلها بمعنى، ولكنه لم يشأ أن يقول بالأصل المشترك.

١١ ـ وجاء في الصفحة ٣٠٢ في الكلام على «الدين».

فعلق المحقق مستعيناً بما قال نولدكه الألماني الذي رد «الدين» بمعنى الطاعة والاستسلام إلى الفهلوية وأخذه العرب.

أقول: إن يوم الدين في العربية هو يوم الدين في العبرية وليس من سبب أن نعزو أن ما في العربية قد جيء به من العبرية.

١٢ ـ ومثل هذا القول على «آمين» في الصفحة (٣٠٥).

أقول: ليس للمحقق أن يعزو «آمين» إلى العربية لافتقاره إلى الدليل التاريخي ومثل هذا ما ذهب إليه الأعاجم في معنى «القلم» الذي ردوه إلى اليونانية كما أشار نولدكه.

أقول: قد يكون لنا قبول استعارة القلم من اليونانية، وان كانت الكتابة قد عرفها العرب من أهل الجنوب كما قال الشاعر الكاتب الحميري.

كما أن «الكرسي» شيء أفاده العرب مما كان لهم من اتصال بالأمم القديمة.

خاتمة:

لي أن أقرر أن محقق الزينة قد أجاد الصنعة في ضبطه للنص بالإفادة من الأصول. وقد زود النص بفوائد جمة من تعليقات لولا هذا الذي سعى إليه متبعاً رأي الأعاجم الذين كان دأبهم ردّ ماكان للمسلمين إلى غيرهم.

ثبت بالمهم من المصادر (لبحث من آثار التغريب في الدرس الإسلامي)

١ ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي. القاهرة ١٢٨٧.

٢ ـ أدب الكاتب لابن قتيبة. ليدن ١٩٠١.

٣ ـ أسرار العربية للأنباري أبي البركات. ليدن ١٨٨٦.

٤ ـ الاشتقاق لابن دريد، ت. وستنفلد. غوتنغن ١٨٥٤.

٥ ـ الألفاظ الفارسية المعربة لأدي شير. بيروت ١٩٠٨.

٦ ـ الجمهرة لابن دريد. حيدر آباد ١٣٤٢.

٧ ـ روضات الجنات لمحمد باقر الخونساري. طبع طهران ١٣٦٧.

٨ ـ كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي. صنعاء ١٩٩٤.

٩ ـ كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي. بغداد طبع وزارة الثقافة والإعلام.

١٠ ـ عيون الأخبار للداعي عماد الدين القرشي. خط عن مقدمة محقق كتاب الزينة.

١١ ـ فرق الشيعة للنوبختي. ت. رينز. إستانبول ١٩٣١.

١٢ ـ الفهرست لابن النديم باعتناء فلوجل. ليبسك ١٨٧١ والقاهرة ١٣٤٨.

١٣ ـ كتاب الألفاظ لابن السكيت باعتناء شيخو. بيروت. اليسوعية.

١٤ ـ مجاز القرآن لأبي عبيدة ت. ف. سزكين. القاهرة ١٣٧٤.

١٥ ـ معاني القرآن للفراء ت. أحمد يوسف نجاتي والنجار. القاهرة ١٣٧٤.

١٦ ـ معجم البلدان لياقوت ت. وستنفلد. ليبسك ١٨٦٦.

١٧ ـ المعرب لابن الجواليقي ت. أحمد محمد شاكر. القاهرة ١٩٥٤.

المراجع الأجنبية

1 - Gesenius, Hebraeisches und Aramaeisches Handwoeterbuch uber das Alte Testament, Leipzig 1910.

2 - Fraenkel, Die aramaeischen Fremdwoerter im Arabischen, Leiden 1886.

3 - th. Noeldeke, Neve Beitraege zur Semitischen Sprachwissen - Schaft, Strassburg 1910.

البعد النفسي وأثره في التعبير عن الزمن (طول الليل في الشعر الجاهلي)

أ.د. هاشم صالح المناع *

يتناول هذا البحث التعريف اللغوي والاصطلاحي لليل، والأسباب التي أدت إلى وضعه، والبعد النفسي وأثره في التعبير عن الزمن، ويستعرض جملة من الأبيات التي اختيرت بعد قراءة شاملة متعمقة لأشهر شعراء العصر الجاهلي. والذي دعانا إلى الوقوف عند هذه الظاهرة الطبيعية هو كثرة الأشعار التي تناولها، ثم إن الشعراء بعد هذا العصر أخذوا يكررون المعاني، ويعيدون الألفاظ ويقتبسون الصور.

ويقتصر البحث على تناول الأشعار التي ذكرت طول الليل دون الوقوف عند المعاني الأخرى، مثل: قصره، وتشبيه شعر المرأة به، ووصفه بانه يمثل الرغبة والخوف، والوقت الذي يستقبلون فيه ضيوفهم، وغير ذلك من المعاني.

* أستاذ الأدب والنقد في قسم اللغة العربية بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

الليل لغة:

الليل عقيب النهار، ومَبْدَؤه من غروب الشمس إلى طلوع الفجر، والليل ضد النهار، والليل: الظلام، والنهار الضياء، فإذا أفْرَدْتَ أحدهما من الآخر، قلت: ليلة ويوم. والليل: جمع ليلة؛ وقد يجمَعُ على ليالٍ ـ وكأن لياليَ في القياس جمع ليلاة ـ فزادوا فيه الياء على غير قياس.

وتقول: ليلة ليلاءُ وليلى: طويلة شديدة صعبة. وقيل: هي أشد ليالي الشهر ظلمة. وبه سميت المرأة ليلى. وقيل: الليلاء ليلة ثلاثين. وليلٌ أليلُ ولائلٌ ومُلَيَّل كذلك(١).

إذن، الليل: هو زمن يطول ويقصر بحسب موقعه من السنة. والليل أسبق من اليوم، فهو قبله في الرتبة، ولذلك وقع به التاريخ، فالليالي أو الشهور، والأيام تَبَعٌ لها(٢)، وهذا واضح في قوله تعالى حين خص الليالي بالذكر دون الأيام: ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون﴾(٣).

وقد قسم ابن الأنباري الزمن إلى ثلاثة أقسام: قسم جعله ليلاً محضاً، وهو من غروب الشمس إلى طلوع الفجر. وقسم جعله نهاراً محضاً، وهو من طلوع الشمس إلى غروبها. وقسم جعله بين النهار والليل، وهو ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، لبقايا ظلمة الليل ومبادىء ضوء النهار(٤).

وهناك كثير من الآيات تشير إلى تعاقب الليل والنهار واختلافهما من

---

١ ـ لسان العرب (ليل).

٢ ـ الجامع لأحكام القرآن ٣٩٦/١.

٣ ـ البقرة: ٥١.

٤ ـ الجامع لأحكام القرآن ١٩٣/٢. وانظر مزيدا من التفصيل كتاب: الأزمنة والأنواء لابن الأجدابي، ص ١١٠ ـ ١١٥.

ذلك قوله تعالى: ﴿ألم تَرَ أنّ الله يُولجُ الليل في النهار ويولج النهار في الليل﴾(١).

ليل الشعراء:

والليل عند الشعراء: هو زمن نفسي يطول ويقصر تبعاً للحالة النفسية التي يعيشها الشاعر، فإن كان فرحاً سعيداً أحس بقصره، وإن كان مهموماً محزوناً شعر بطوله، مع أن المدة الزمنية لليل عند السعيد والمحزون واحدة.

الأسباب التي دعت الشعراء إلى وصف الليل:

الليل والنهار متلازمان متعاقبان مختلفان، متلازمان: متواصلان لاينفك أحدهما عن الآخر. ،متعاقبان: لا يزول أحدهما حتى يلج الآخر فيه، فهما متصلان ،مختلفان في نقصان أحدهما وزيادة الآخر، وكذلك مختلفان في النور والظلمة.

وقد دأب الشعراء على وصف الليل دون النهار لأسباب كثيرة، نذكر أهمها:

١ ـ إن الليل للسكون والنهار للمعاش، وحين يأخذ الشاعر في معاناة همومه وأحزانه وآلامه، يفقد النوم، والاستقرار، والسكينة، ويسيطر عليه: التعب، والكلال، والاضطراب. وهناك كثير من الآيات التي تحدثت عن وجود الليل

---

١ ـ لقمان ٢٩. وانظر آل عمران ٢٧، والحديد: ٦، والحج ، ٦١، وفاطر: ١٣، والزمر: ٥، وانظر اختلافهما: البقرة: ١٦٤، والمؤمنون ٨٠ والجاثية وقد ورد في تفسير الآية التي ذكرناها في المتن من سورة لقمان وغيرها مما ورد في معناها: يُدخل ما نقص من أحدهما في الآخر، حتى يصير النهار خمس عشرة ساعة وهو أطول ما يكون، والليل تسع ساعات، وهو أقصر ما يكون ولا يعني بذلك المناطق التي يستمر فيها الليل أو النهار أياما ـ وتحتمل ألفاظ الآية أن يدخل فيها تعاقب الليل والنهار، كأن زوال أحدهما ولوج في الآخر.

ليسكن الإنسان فيه، ويحقق راحته الفكرية والبدنية على عكس النهار الذي ينتشر فيه الناس، بحثاً عن رزقهم وحياتهم، ابتغاء فضل الله، يقول الله تعالى: ﴿وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون﴾(١)، ويقول: ﴿وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً﴾(٢)، وقد فسر القرطبي ذلك بقوله: وصف الليل باللباس تشبيهاً من حيث يستر الأشياء ويغشاها. و ﴿النوم سباتاً﴾ أي: راحة لأبدانكم بانقطاعكم عن الأشغال. و ﴿جعل النهار نشوراً﴾ من الانتشار للمعاش، أي: النهار سبب الإحياء للانتشار(٣).

٢ ـ إن الليل يحمل معه الرهبة والخوف والفزع على عكس النهار «وإنما نام الناسُ بالليل لأنه موحشٌ مخوف الجوانب من الهوام والسباع... فقادتهم طبائعهم وساقتهم غرائزهم إلى وضع النوم في موضعه، والانتشار والتصرف في موضعه على ما قدر الله تعالى من ذلك وأحب، وأما السباع فإنها تتصرف وتبصر بالليل...(٤).

٣ ـ العجز عن السيطرة على الاضطراب والقلق والسهر والسهاد والأرق لضعفهم عن مواجهتها.

٤ ـ ويشير المرزباني إلى قضية مهمة هي أن الشعراء أجمعوا على طول الليل من تضاعف بلائهم فيه، وشدة كلفهم، لقلة المساعد، وفقد المجيب، وتقييد اللحظ عن أقصى مرامي النظر الذي لابد أن يؤدي إلى القلب بتأمله سبباً يخفف عنه، أو يغلب عليه، فينسى ما سواه(٥).

---

١ ـ يونس: ٦٧ وانظر: غافر: ٦٠، والنحل: ١٢، وإبراهيم: ٣٣، والقصص: ٧٣، والروم: ٣٠، والنمل: ٨٦، والنبأ: ٩ ـ ١٠ وغيرها كثير.

٢ ـ الفرقان: ٤٧.

٣ ـ الجامع لأحكام القرآن ١٣/٣٨ ـ ٣٩.

٤ ـ الحيوان ١/٢٨٤.

٥ ـ الموشح: ص ٤١.

طول الليل في الشعر الجاهلي:

شكا الشعـراء الجاهليـون طول ليلهم وأبدعـوا في اختراع الصـور التي تناولت طـول الليل وقصره، ثم توالت بعـدهم المعـاني مُقَلَّدَة، أو مجُددة، أو مخترعة.

ومن قـديم الشعـر الجاهلي الذي يصف الليل ويصـوره قـول امـرىء القيس في معلقته المشهورة: (من الطويل)

وليلٍ كموج البحر أرخى سدوله	عـليّ بأنـواع الهمـوم ليبتـلي
فقلـت لـه لمـا تمطـى بصلبــهِ	وأردف أعجـازاً ونــاء بكـلكـلِ
ألا أيهـا الليـلُ الطويل ألا انجلِ	بصبحٍ وما الإصباحُ منك بأمثـلِ
فيـالك مـن ليـلٍ كـأنّ نجومـهُ	بكـل مُغـارِ الفتـلِ شُـدّتْ بيذْبُلِ
كـأنّ الثريـا علقـت في مصامهـا	بأمراسِ كتّانٍ إلى صُم جنْدلِ (١)

هذه الصورة تمثل نفسية الشاعر المهمـوم الذي يعاني فَقْدَ أحبته، وهي صورة رائعة لا نكاد نعثـر على مثيلها في العصر الجاهلي أو العصور الأخرى ـ ومن وجهـة نظرنا ـ لأن الليل لم يعد ذلك الزمن الذي لابدّ أن ينقضي ويزول، ولكن الشاعـر فتت عناصره، وغير صيغته، وحول جـزيئاته، وأضرب عن ذكر صفـاته، ونقله إلى صورة مغـايرة تمامـاً عن أصله، إذ إنه شخص الليل، ففي البيت الأول نراه يمنحـه صفة إنسانيـة إذ يجعله (يرخي سدولـه) ثم يشبهه بموج البحر بما فيه من رهبـة وفزع وخوف، ولا سيما في ذلك العصر الذي لم

١ ـ ديوان امرىء القيس، ص ١٨ ـ ١٩.

والسدول: الستـور، وتمطى امتد. وصلبـه: وسطه، وأردف: أتبع، وأعجازه: مـآخيره، وناء: بَعُدَ.

والكلكل: الصـدر، ومغـار الفتل: الحبل المحكم الفتـل، ويذبل: جبل، ومصـامهـا: مقـامهـا، والأمراس: الحبال، والجندل: الحجر الكبير، والصم: الصلاب.

يكن يملك الإنسان فيه شيئاً ينجيه من تلك الأمواج المتلاطمة، أو إضاءة تكشف أسرار الفيافي العميقة وما فيها من وحوش ضارية، وطيور كاسرة، فالليل والبحر عنصران يمثلان الرهبة والهول للإنسان آنذاك، أضف إلى ذلك الشمول، ذلك أن الليل محيط من الظلام يغلف كل شيء، وكذلك البحر حين يدخل فيه الإنسان يحس بأنه يحيط بكل شيء. ويتجلى جمال الصورة في تشبيه الليل بخيمة رحبة تغمر الكون، وليس الظلام سوى سدول تلك الخيمة، لأن الشاعر أصبح يبصر همومه بعينيه بقدر ما يعانيها في نفسه، ونراه يتحدث عن السدول لا الخيمة، تلك السدول التي أغلقت كل فرجة أو بصيص أمل في وجود منفذ. والليل كما نلاحظ غادر معنى ذلك الزمن الوقتي، ليحمل الهموم بشتى أنواعها وألوانها، لاختبار الشاعر، وبيان مقدرته على تحمل تلك المشاق والمصاعب والأحزان. وبذلك يكون الشاعر قد وجه التهمة مباشرة إلى الليل بأنه هو الذي جاء بالهموم، فالصراع إذن بين الليل العدو وبين الشاعر ضعيف المواجهة والتحدي، كأنه لم يكن يعاني حالةً نفسيةً على حد تعبيره، ويؤكد ذلك في كلمته التي ذكرها وهي (عليّ) تلك الكلمة المتعلقة بالفعل أرخى، وهي التي بينت عداوة الليل للشاعر خاصة، وصراعه الذي لا ينقطع معه، فهي عميقة في معناها، ذلك أنها ميزت بين الليل عند الشاعر والليل عند غيره، فإذا كان الليل قد أتى بالهموم للشاعر، فإنه يكون قد أتى بالفرح والسرور لغيره. ولكن الحقيقة تشير إلى معاناة الشاعر من كثرة الهموم، ولم يكن الليل إلا عاملاً مساعداً في إثارة تلك الهموم، ومضاعفتها، وإشعال نيرانها.

ولم تقف الصورة عند هذا الحد، بل أخذت تتحول من المعنوي إلى التجسيم والتشخيص، فهي صورة حية بعث فيها الحيوية والنشاط والحركة عن طريق الحوار، ذلك أن الليل لما أفرط طوله، ونأت أوائله، وبعدت أواخره، أخذ الشاعر يحس بثقل يسبب له اختناقاً، فهو يشبهه بجمل عظيم الجثة، يَتَنَوَّخ بثقله عليه، ولم يعد الأمر يمثل شعوراً بالخوف والحزن والهم، بل تحول إلى أمر خطير وهو الرؤية إلى جانب الشعور، بل المجابهة والتحدي، فهو

يراه ينزل عليه شيئاً فشيئاً بقوة وقسـوة وعداوة، لذلك لم يكن بإمكانه الفرار منه ـ لأنه يغطي كل مكان ـ أو الاختباء للسبب نفسه، بل جعل منه إنساناً عاقلاً، خلع عليه الصفات الإنسانية، يخاطبه(١) لعله يجد رحمة منه أو رداً على سؤال، أو إجابة عن نداء، فهيهات هيهات أن يجد صدىً لذلك كله، فأخذ يهتف بصوت عال مرتفع: اذهب وانقشع بظلامك وهمومك لعل نهاراً يأتي، فتنقشع معه تلك الهموم، ولكن الشاعر سرعان ما يواجه حقيقة، ويصطدم بواقع، يتمثل في يأسه ومعاناته النفسية، التي لم تكن بسبب ليل أو نهار، فيقول: ليس الصباح بأفضل منك عندي لأني أقاسي الهموم نهاراً كما أقاسيها ليلاً، فالمعاناة واحدة، ولن يأتي النهار بأحسن مما أتى به الليل.

ونراه في البيتين الأخيرين قد سيطر اليأس على نفسه، ولم يعد يرى أملاً بالانفراج، لأن الليل طويل دائم سرمدي لا يتغير عنده، لأن نجومه ربطت بجبل يذبل بكل حبل محكم الفتل، فهي لا تفارق محالّها، وكذلك الأمر في قوله: «علقت بأمراس كتان» ذلك أنه كرر المعنى، لكن الشاعر جاء بهذا التكرار من أجل تعميق الفكرة، وتوضيح دلالتها، وتأكيد المعنى، والإفصاح عما يعانيه من هموم وآلام، تلك التي حملها الليل بنجومه الثابتة التي لا تتحرك(٢).

نلاحظ أن الليل في إسدال ستاره كان عادلاً في تغشيته الناس جميعاً دون تمييز، ولكن الخلاف في نفسية كل إنسان، إذ تختلف من واحد لآخر، فهو

١ ـ يقول العباسي في كتابه معاهد التنصيص (١/ ٢٦٤): وليس الغرض طلب الانجلاء من الليل، لأنه لا يقدر عليه، لكنه يتمناه تخلصا مما يعرض له فيه، ولاستطالته تلك الليلة، كأنه لا يرتقب انجلاءها ولا يتوقعه، فلهذا يحمل على التمني دون الترجي، والشاهد فيه، استعمال صيغة الأمر للتمني»، وانظر: خزانة الأدب ٣/ ٢٧٠.

٢ ـ يعلق ابن رشيق القيرواني في كتابه «العمدة» (٢/ ٦٩٠) على البيتين الأخيرين بقوله «وهذا من تكرار المعاني، وما رأيت أحدا نبه عليه، فالبيت الاول يغني عن الثاني، والثاني يغني عن الاول، ومعناهما واحد، لأن النجوم تشتمل على الثريا، كما أن يذبل يشتمل على صم جندل، وقوله: «شدت بكل مغار الفتل»، مثل قوله: «علقت بأمراس كتان».

الذي يتخيل أو يحس بذلك طبقاً لفرحه أو حزنه. وهو في الليل يشعر بما يعانيه أكثر مما يشعر به في النهار، لوحدته في سكون الليل وانفراده في وحشة الظلام، مع فَقْده ما ينسي النفس ويسليها ويبعدها عن واقعها المعيش. ومن ثمّ يكون الشاعر قد استطال ليله لمعاناته الأحزان والهموم وشعوره بالآلام فيه.

ويعلق الباقلاني على هذه الأبيات بقوله: «قُدمت واستحسنت استعاراتها، وقد جعل لليل صدراً يثقل تنحيه، ويبطىء تقضيه، وجعل له أردافاً كثيرة، وجعل له صلباً يمتد ويتطاول، ورأوا هذا بخلاف ما يستعيره أبوتمام من الاستعارات الوحشية البعيدة المستنكرة، ورأوا أن الألفاظ جميلة. واعلم أن هذا هذا صالح جميل، وليس من الباب الذي يقال: إنه متناهٍ عجيب، وفيه إلمام بالتكلف ودخولٌ في التّعمل»(١).

أما عبدالقاهر الجرجاني فيعلق على البيت الثاني بقوله: «ومما هو أصل في شرف الاستعارة أن ترى الشاعر قد جمع بين عدة استعارات، قصداً إلى أن يُلْحق الشكل بالشكل، وأن يُتمّ المعنى والشّبَه فيما يريد، مثاله قول امرىء القيَس (فقلت له لما تمطى .) لما جعل لليل صلباً وقد تمطى به، ثنى ذلك فجعل له أعجازاً قد أردف بها الصلب، وثلث فجعل له كلكلاً قد ناء به، فاستوفى له جمْلة أركان الشخص، وراعى مايراه الناظر من سواده، إذا نظر قُدّامه، وإذا نظر إلى خلفه، وإذا رفع البصر ومده في عُرْض الجو»(٢).

ويمكننا القول: إن أبيات امرىء القيس تُشكل صورة جميلة حسنة، بل

---

١ ـ إعجاز القرآن، ص ١٨١، وانظر: خزانة الأدب ٣/ ٢٧٢.

٢ ـ دلائل الإعجاز، ص ٧٩. وقد ناقش كثير من النقاد والعلماء أبيات امرىء القيس، وأبدوا رأيهم بها، منهم ابن وكيع (العمدة ١/ ٤٧١)، وابن المعتز (كتاب البديع ص ٧ وانظر نقد الشعر ص ١٧٨)، والآمدي (الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ص ٢٣٤). وأبو هلال العسكري (كتاب الصناعتين، ص ٣١١). وابن سنان الخفاجي (سر الفصاحة، ص ١٢٢). وضياء الدين بن الأثير (المثل السائر ٣/ ٨٧ – ٩٠، ٢٠٢. والمرزباني (الموشح، ص ٤٢). والصاحب بهاء الدين الأربلي (التذكرة الفخرية، ص ٢١٤).

في غاية الحسن والجمال، لم يستطع مجاراتها الشعراء، وإن أخذوا منها فقد قصروا عن شأوها، وإن سلكوا طريقها، والتمسوا نهجها. فهو المبدع المخترع لها بلا منازع، لذلك تعد هذه الصورة ـ على ما فيها من جمال ومبالغة محببة ـ فريدة عصرها، ودرة زمانها، وواسطة عقد أيامها.

وظاهرة طول الليل عند امرىء القيس ظاهرة تدل على خوفه وحيرته وربكته، واضطراب نفسه، فهو وجلٌ ممتلىء بالهموم والأحزان، يقول: (من المتقارب).

فبت أُكابدُ ليل التّمـا ... مِ والقلبُ من خشيةٍ مُقْشَعِرْ (١)

لا شك أن مقاساة الشاعر من ليل التمام تدل على طول الليل، لأنه خصها بالتمام، وهي أطول ليلة في الشتاء، ويضرب المثل بطولها، فيقال: «ليلة التمام» وهي إذا طال الليل على الساهر المغموم، وإن كان أقصر ما يكون(٢)

ويلح الشاعر على إظهار همومه، وتحسسها من خلال وصفه لليل بالطول، فها هو ذا يقول حين بلغه مقتلُ أبيه: (من الرجز).

* تَطَاوَلَ الليلُ علينا دَمُّونْ *(٣)

نلاحظ أن الليل ليس ذلك الزمن الذي ينحصر بين مغيب الشمس ومطلعها، ولكنه ـ من وجهة نظر امرىء القيس ـ ذلك الشخص أو الحيوان الذي يضمر العداوة، ويحمل المصائب ويقود الآلام، ويجسد الأحزان، ويتحدى بكل ما يملك من ألوان العذاب، إذن، الصراع الدائر يقوم بين الشاعر والليل، وليس بين الشاعر وهمومه، أو بين الشاعر ونفسيته التي تعاني...

ويأتي النابغة ليصف الليل بطريقته الخاصة، ذلك أن الليل ـ كما قلنا ـ يختلف من شخص إلى شخص بحسب حالته النفسية، يقول: (من الطويل)

١ ـ الديوان، ص ١٥٨.

٢ ـ ثمار القلوب، ص ٦٣٤.

٣ ـ ديوان امرىء القيس، ص ٣٤١، ودمون: من بلاد اليمن.

كِلِيني لهمٍ يا أُميمةُ نَاصِبِ — وليلٍ أُقاسيه بطيءِ الكواكبِ

تطاولَ حتى قلت: ليس بِمُنْقَضٍ — وليس الذي يَرْعى النجومَ بآيبِ

وصدرٍ أراحَ الليلُ عازبَ همهِ — تضاعفَ فيه الحزنُ من كل جانبِ(١)

يخاطب النابغة ـ في هذه الأبيات ـ صاحبته،بأن تدعه وهمّه المتعب في هذا الليل بطيء الكواكب، الذي طال بالسهر،وكأن نجومه مسمّرة لا تغيب، وإذا كان البيت الأول قد عبر عن طول الليل ببطء النجوم، فإن البيت الثاني لم يعد تلميحاً بل هو تصريح بطول الليل وامتداده، وكأنه هو الذي ينفث سموم الهموم على الشاعر،الذي أخذ يرى أن كلّ راعي إبل وغيرها يؤوب مع الليل إلى أهله، ويسكن وينام،أما الذي يرعى النجوم فإنه لاينام،ولا يعرف طعماً للنوم، فهو قاعد ينتظر بفارغ الصبر ظهور الصبح.ويرى البطليوسي أن الشاعر أراد بالذي يرعى النجوم الصبح،كأنه يراعي غروبها ليطلع ويلوح(٢).

ومن محاسن النابغة أنه أشار في البيت الأخير إلى أن همّه كان عازباً بعيداً بالنهار،لأنه يتعلل نهارَه بالنظر والشغل،فيقلّ همُّه،فإذا أمسى انفرد بحاله،ولم ير شيئاً يتعلل به،فيردُّ الليل عليه همّه كما يردُّ العازبُ ما شيتَه إلى أهله،ويرى الشاعر أن همّه بالليل قد تكَرّر وصار ضعفاً فوق ضعف،وعيناً بعد شعور وإحساس.يقول أبو هلال العسكري: «جعل النابغة الهم يأوي إلى قلبه بالليل كالنعم العازبة تريحها الرعاة مع الليل إلى أماكنها،وهو أول من ذكر أن الهموم تتزايد بالليل»(٣).

١ ـ ديوان النابغة، ص ٤٠ ـ ٤١، وكليني: دعيني، وناصب: غير مفارق، ملازم. وأراح: ردّ وعازب: بعيد عنهم.

٢ ـ ديوان النابغة، ص ٤٠، وقد ورد في الحاشية عن أبي علي في شرح البطليوسي: «أراد الراعي فأمامه مقام الراعي الذي يغدو فيذهب بالإبل الماشية، يلوح بذلك تلويحا عجيبا»، ولعل في قوله «الراعي» الأولى تحريفا لكلمة (الصبح).

٣ ـ ديوان المعاني ١/٣٤٧، ويضيف قائلا: وقد قلت: (من الخفيف)

ورأيت الهموم بالليل أدهى — وكذلك السرورُ بالليل أعذب

ونرى أن الشاعـر قد تدرج في هذه الصورة، فهـو يرى أنه يصارع الهمّ منفـرداً وحيداً،ذلك أن الليل الذي يقـاسيه هو السبب في ذلك،ثم يرى بعـد بدء معاناته الحقيقيـة أن الليل هو الذي ردَّ الحزن والهمّ عليه، بل ضاعفه أضعـافاً حتى أثقل كاهله به، إذ لم يجد مخرجاً أو متنفّساً من تلك الآلام، ولم يعد قادراً على تحَمُّل ذلك.

يروى أن الوليـد بن عبـدالملك وأخاه مَسْلَمـة تشـاورا في شعر امـرىء القيس والنابغة الذبياني في وصف طول الليل أيهما أجـود؟ فرضيا بالشعبي، فأحضر، فأنشده الوليـد أبيات النابغـة، وانشده مَسْلَمة أبيـات امرىء القيس، فضرب الوليد برجله طَرَباً، فقال: الشعبي: بانتِ القضية.

قال الصولي: فأما قول النابغة:

* وصدرٍ أراحَ الليلُ عازبَ همّه *

فإنه جعل صـدره مألفاً للهمـوم، وجعلها كـالنعم العازبة بالنهـار عنه، الرائحة مع الليل إليه، كما تُريح الرعاةُ السّائمة بالليل إلى أماكنها، وهو أول من ذكر أن الهموم متزايدة بالليل، وتبعـه الناس... والمبتدىء بالإحسان فيه امرؤ القيس، فإنه بحـذقه، وحسن طبعـه، وجودة قـريحته، كـره أن يقول: إن آلام الحب تخف عنه في نهاره، وتزيد في ليله، فجعل الليل والنهار سواء عليه في قلقه وهمه، وجزعه وغمه، فقال:

ألا أيهـا الليل الطويلُ ألا انجـلِ   بصبحٍ وما الإ صباح منـك بأمثل

فأحسن في هذا المعنى الذي ذهب إليه، وإن كـانت العادةُ غيره، والصورة لا توجبـه فصب اللهُ على امرىء القيس بَعْـدَهُ شـاعراً أراه استحـالة معناهُ في المعقول، وأن الصورة تدفعه، والقيـاس لا يوجبه، والعادة غير جارية به، حتى لو كـانَ الراد عليـه من حذاق المتكلمين مـا بلغ في كثير نثـره مـا أتى به في قليل نظمه، وهو الطرماح بن حكيم الطائي، فإنه ابتدأ قصيدةً، فقال: (من الطويل)

ألا أيها الليل الطويل ألا أصبحِ   بِبَمٍّ وما الإصباحُ فيك بأروحِ(١)

فأتى بلفظ امرىء القيس ومعناه، ثم عطف محتجاً مستدركاً، فقال:

بَلَى إنّ للعينين في الصُّبْحِ راحةً   لطرحهما طَرْفَيْهما كُلَّ مَطْرَحِ(٢)

فاحسن في قوله وأجمل، وأتى بحق لا يدفعُ، وبين عن الفرق بين ليله ونهاره. وإنما أجمع الشعراء على ذلك من تضاعف بلائهم بالليل وشدة كلفهم، لقلة المساعد، وفقد المجيب. وتقييد اللحظ عن أقصى مرامي النظر الذي لابد أن يؤدي إلى القلب بتأمله سبباً يخفف عنه، أو يغلب عليه، فينسى ما سواه. وأبيات امرىء القيس في وصف الليل أبيات اشتمل الإحسان عليها، ولاح الحذق فيها، وبان الطبع بها... وقد تبعه الناس وصدقوا قوله، وجعلوا نهارهم كليلهم لما أراده امرؤ القيس، ولغيره(٣).

والليل الذي تحدث عنه النابغة ذاع صيته، واشتهر بين الناس، حتى ضرب به المثل، فيقال: «ليلة النابغة»(٤)، أو «ليلة نابغية».

حُدث عن الأصمعي أنه قال: انصرفت ليلة من دار الرشيد، وأنا أشكو علّةً، ثم غدوتُ إليه، فقال لي: يا أصمعي! كيف بتَّ؟ فقلت: بليلة النابغة يا أمير المؤمنين، فقال: إنا لله! هو قوله: (من الطويل)

فبتُّ كأني سَاوَرَتْني ضئيلةٌ   من الرقشِ في أنيابها السم ناقعُ

فقلت: والله ياأمير المؤمنين ما أخبرت خبره، وإنما أردت قوله: (من الطويل)

١ ـ اللسان (بم) ومعجم البلدان ١/ ٤٩٥. وبم: غير مصروف، أرض من كرمان. وقيل: موضع وهناك رواية أخرى للشطر الأول تقول: (الا ايها الليل الذي طال أصبح). انظر: الموشح، ص ٤١

٢ ـ الديوان، ص ٩٦.

٣ ـ الموشح، ٣٨ ـ ٤٢، وانظر خـزانة الأدب ٢/ ٣٢٥ ـ ٣٢٨ و٣/ ٢٧٢، وزهر الآداب ٣/ ٨٠٢ـ ٨٠٣ـ

٤ ـ ثمار القلوب، ص ٦٣٤.

كِلِيني لهم ياأميمة ناصبِ وليلٍ أقاسيه بطيءِ الكواكبِ(١)

ولم يُضرب المثلُ بليل المحب(٢) الذي أكثر الشعراء في وصفه بالطول دون غيره من الليالي، وإنما ضرب المثلُ أيضاً بـ «ليل السليم» الذي يوصف بالطول والسهر فيه، لأن السليم لا ينام لما به، ولا يُترك والنوم إن غَشيَه النعاس، لئلا يسري السمُّ في بدنه، والعرب تُعلق عليه الحليَّ وتُسَهِّرُه، فهذا النابغة الذبياني يصور كل ذلك بقوله: (من الطويل)

فبت كأني ساورتني ضئيلةٌ من الرقشِ في أنيابها السم ناقعُ

يُسَهدُ من ليل التّمام سَلِيمُها لحَلي النساءِ في يديه قعاقعُ(٣)

ويرى الأعشى أن السهر والسهاد وطول الليل الذي لا يُعرف له آخر بسبب طوارق الدهر الخؤون ونوائبه يفوق الأرق الذي تولده الشكوى من الرّمد في العينين، أو تولده لدغة حية أو لسعة عقرب، يقول في قصيدته التي يمدح بها النبي صلى الله عليه وسلم: (من الطويل)

ألم تَغْتَمِضْ عيناك ليلةَ أَرْمَدَا وَعَادَكَ ما عادَ السليمَ المُسَهَّدَا

وما ذاك مِنْ عِشْقِ النساء وإنما تناسيت قبلَ اليومِ خُلّةَ مَهْدَدَا

ولكنْ أرى الدهر الذي هو خاترٌ إذا أصلَحَتْ كَفّايَ عادَ فأفْسَدَا

---

١ ـ انظر الخبر في ثمار القلوب، ص ٦٣٥، وانظر البيت الأول من قصيدة عينية للنابغة في ديوانه، ص ٣٣. (وساورتني: واثبتني، والضئيلة: حية دقيقة قد أتت عليها سنون كثيرة، فقل لحمها، واشتد سمها والرقش: التي فيها نقط سواد وبياض، وناقع. ثابت)، وانظر البيت الثاني في الديوان، ص ٤٠.

٢ ـ يقال: «ليل المحب»، وانظر: ثمار القلوب، ص ٦٣٤.

٣ ـ ثمار القلوب، ص ٦٣٥، وديوان النابغة، ص ٣٣، (ويسهد: يمنع النوم، وليل التمام: أطول ليالي الشتاء، وليل التمام أيضاً: الذي يطول على من قاساه، وإن قصر، والسليم: الملدوغ، سمي بذلك على التفاؤل له بالسلامة، ص ١٨٥، والقعاقع الحركة والصوت، كان يفعل به ذلك لئلا ينام فيدب السم فيه.

ألا أيهذا السائـلي أيـن يَمَّمَـتْ ... فإن لهـا في أهـلِ يثـربَ مَوعِـدًا

فأمَّـا إذا ما أدْلجَـتْ فتـرى لها ... رقيبينِ جَدْياً لا يَغيبُ وفرْقَدَا(١)

إذن، الهم الذي أدى إلى قلبـه، وتغلغل في جميـع أنحـاء جسمـه جعله لا يعـرف طعم النوم، ولم يكن ذلك بسبب مـرض أو حب أو عشق نسـاء، ولكنه بسبب نوائب الدهر، ثم يصرح بأنه على موعـد مع أهل يثرب، ذلك الموعد الذي أخـذ يتطلع إليه، ويريد أن يصل إليـه بسرعـة، ولكن الانتظار صعب وطويل، لذلك أخذ يسـامر النجوم التي لا تغيب، فليس معه أنيس في هذه الفيـافي سوى ناقته وليله الذي لاينبىء عن نهاية، إلا بعد طول عناء ومشقة.

إن صحراء الجزيرة العـربية بعيدة الآفاق، لا يسلك مسـالكها إلا الخبير المجرب،

أمـا الهيابـة الجبان فـلا يروم مسـالكهـا، إضافـة إلى أن ليلهـا طويل، ونجومـه تبدو كـأنها ثابتة في عليـائها لا تتحرك، ولا أمـل في اختفائهـا، فهذا الأعشى يصور ذلك بقوله: (من الطويل)

وَخَرْقٍ مخُوفٍ قد قَطَعْتُ بِجَسرْةٍ ... إذا الجِبْسُ أعيا أن يرومَ المسالكا

قطعت إذا ما الليلُ كانت نجومُـهُ ... بَوَانيَ في جَو السماءِ سَوَامِكَا(٢)

رأينا من الأسبـاب التي جعلت الليل طويلاً عند الأعشى، حـوادث الدهر ونوائبـه، ووحشـة الصحراء، وبعـد آفـاقها، وصعـوبة مسالكهـا، وهاهو ذا يضيف سبباً آخر هو خُلْـفُ صاحبته له في مـواعيدها، مما جعل ليلتـه طويلة،

---

١ ـ ديوان الأعشى، ص ١٨٥، والخلة: الصـداقـة، والخاتر: الغـادر، والإدراج: سير الليل كله، والجدي: نجم إلى جنب القطب يدور مع بنات نعش، والفـرقد نجم قـريب من القطب الشمالي يهتدى به.

٢ ـ ديوان الأعشى، ص ١٣٩، وخرق: صحراء واسعة تنخرق فيها الريح، وجسرة: ناقة ضخمة والجبس الجبان، والبواني الثابتة، لا تكاد تتحرك، وسوامك مرتفعة، وانظر أبياتاً أخرى يصف فيها وحشة الليل في الصحراء في: الديوان، ص ١٢٣.

وجعله ساهراً مؤرقاً لا يغمض له جفن، ولا يرقد مع الراقدين، يقول: (من المتقارب)

أَجِدَّك لم تغتمض ليلةً فَتَرْقُدَهَا مَعَ رُقَّادِهَا
تَذَكَّرُ «تيا» وأنى بها وَقَدْ أخْلَفَتْ بعض ميعَادها(١)

وهاهو ذا يشكو من لوعة الحب التي لم تترك في عينيه أثراً للنوم، يقول: (من البسيط)

نامَ الخلي وَبت الليلَ مُرتفقَا أَرْعَى النجومَ عميداً مُثْبَتاً أَرِقَا
أسْهُو لهمي ودائي فهي تُسَهِّرُني بانتْ بقلبي وأمسى عندها غَلِقَا(٢)

نلاحظ أنه يقارن بين الذي خلا قلبه من الهموم وقد نام ملء عينيه، وبينه إن بات ليله ساهراً، يرعى النجوم متكئاً على مرفقه، وقد أضناه الغرام والهيام، وأثخنته جراح الآلام، وأثبتته الأسقام، لا يقدر على الحراك، إذ ظل خاشع الطرف، ينظر ساكناً، أثقلته الهموم، وعاده الداء، لأن صاحبته ذهبت بقلبه، فأمسى عندها رهينة ليس إلى استردادها سبيل، وهيهات هيهات أن ينام مهموم العقل، مسلوب الفؤاد.

قلنا: إن ليل المحب يضرب به المثل في الطول، فيقال: «ليل المحب»(٣)، فالأعشى من شدة وجده، وطول انتظاره، امتد ليله، فقال: (من الوافر)

فبت بليلةٍ لا نومَ فيها أُكابِدُها وأصحابي رُقُودُ
كأنّ نجومَها رُبطتْ بصخرٍ وأمراسٍ تدورُ وتَسْتَرِيدُ(٤)

١ ـ ديوان الأعشى، ص ١١٩، و«تيا» اسم إشارة مثل «تلك» وهو لا يذكر اسم صاحبته ولا يبالي من تكون، وإنما يشير إليها بـ «تيا».

٢ ـ ديوان الأعشى، ص ٤١٥، والخلي: الذي خلا قلبه من الهموم، وارتفق اتكأ على مرفقه، والعميد: الذي أضناه الحب، وسها إليه يسهو: نظر ساكن الطرف، والسهو: السكون، وبانت: بعدت، وغلق الرهن في يد المرتهن: استحقه، وذلك إذا لم يقدر الراهن على افتكاكه في الوقت المشروط.

٣ ـ ثمار القلوب، ص ٦٣٤

٤ ـ ديوان الأعشى، ص ٣٧١، والأمراس: الحبال. وتستريد، تقول: استرادت الدابة: رعت.

فهـذا الأعشى كما نرى، ألم به الأرق الذي طرد عنـه النوم، فأطال ليله، وهو ساهر يرقب نار حبها، متلظياً بنار الحسرة والحرمان، والناس من حوله رقود ينعمون بالراحة والاطمئنان والسكينة.

ويأخذ الشاعر بوصف طول ليل المحبين، ذلك الليل الذي ربطت نجومه بحبال شدت بالجبال، فهي تسرح وتدور، تسبح في مكانها ولا تغور.

ولم يُشخص الأعشى الليل كما هو الحال عند امـرىء القيس، بل اكتفى بالإشارة كما رأينـا إلى طول الليل بسبب همومه، وحبه، وطـول انتظاره، وما جلبت عليه نوائب الدهر.

فـالليل عنده رمز من رمـوز العناء والمعـاناة، والتوتر والقلق، والسهر والسهاد، وظهـور الألم والحزن، ذلك أنه يسامر نفسه فيـه، لا أنيس معه ولا جليس.

ونلتقي أبياتاً لسـويد بن أبي كاهل اليشكري يصف فيها ما يعـانيه من الحب الذي يسبب له الأرق والسهاد، ويطرد عنه النعاس، ويقول: (من الرمل)

هيّـجَ الشــوقَ خيــالٌ زائرٌ ... مـن حبيـبٍ، خَفِـرٍ فيـه قَـدَعْ

آنسٍ كــان إذا ما اْعتـادنـي ... حـالَ دونَ النـومِ منـي، فَاْمتَنَـعْ

وكـذاك الحـب ما أشجعــهُ ... يركـبُ الهـولَ ويعـصي مَـنْ يزَعْ

فَأبِـيـتُ الليـلَ ما أرقُـدُهُ ... وبـعـيـنـيَّ إذا نـجـمٌ طَـلَـعْ

وإذا مـا قلـتُ: ليلٌ قد مضى ... عَـطَـفَ الأوّلُ مــنـه، فَـرَجَـعْ

يسحبُ الليلُ نجومـاً، ظُلّعـاً ... فتَـواليـهـا بطيئـاتُ التبَـعْ

وَيزَجيهـا عـلى إبطائهـا ... مُغْرَبُ اللون إذا اللونُ انقشـع(١)

١ ـ انظر المفضليـات، ص ١٩١ ـ ١٩٢، وشرح اختيـارات المفضـل للتبريزي ٢/ ٨٧١ ـ ٨٧٤، وديوان المفضليات، شرح ابن الأنباري، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥، والزهـرة، ص ٣٨٣، والشعر =

يتحدث الشاعر عن صاحبته التي تكف عما يشينها، وقد زاره طيفها الذي حرمه من النوم، فخيال هذا المحبوب يركب الهول والمصاعب ولا يرتدع، والشاعر لا ينام، يمكث الليل ساهراً يراعي النجوم التي ذكر طلوعها، ولم يذكر غروبها، وإذا ما عَنَّ له أن الليل قد انقضى شطر منه ألفى أوّله قد عاد كما كان، وهذا غاية في استطالة الليل، فقد وصف نجومه الأولى بأنها «ظُلَّعٌ» أي كأنها إبلٌ تعرج، فهي بطيئة السير، وأسند إلى الليل فعلاً يدل على البطء، وهو «يسحب»، ولم يقُل: «يسوق»، لأن الفعل «يسحب» يشعرنا بأن هذه النجوم لا تكاد تتحرك إلا إذا سَحَبَها، ثم وصف النجوم التوالي بأنها «بطيئات التبعْ» تأكيداً لمعنى طول الليل وبطء انقضائه.

وهكذا نرى أن الصور والأوصاف في هذه الأبيات قد تضافرت لتشكل صورة كلية لطول هذا الليل، ولتعمق فكرة واحدة هي سهره من شدة الحب والشوق وتباريحه.

لم تكن المحبوبة بشخصها هي الهم الأكبر عند الشعراء، بل كان طيفها وخيالها هو الذي يتجسم أمام ناظر الإنسان، فلا هو عنه نازح، ولا الإنسان عنه بارح، وكأن الإنسان لا علاقة له بهذا الزائر المفروض الذي لا يملك سبيلاً إلى دفعه، ولعل السبب في انشغال الشعراء بالطيف يعود إلى حرمانهم من

= والشعراء، ص ٢٥١، والأمالي ١/١٠١، وغيرها من المصادر مع بعض الاختلاف في الرواية. يقال: إنها أغلى الشعر وأنفسه. وقد فضلها الأصمعي وقال: «كانت العرب تفضلها وتقدمها وتعدها من حكمها، وكانت في الجاهلية تسميها «اليتيمة» لما اشتملت عليه من الأمثال، ويقول صاحب طبقات الشعراء (١/١٥٣): «برزت هذه القصيدة على شعره»، والقصيدة مشهورة، ومطلعها:

بسطت رابعة الحبل لنا   فوصلنا الحبل منها ما اتسع

والخفر: شدة الحياء، وقدع: كف ومنع ورت، أي أنها تكف نفسها عما يشينها، واعتادني في الخيال: انتابني، والوزع: كف النفس عن هواها، وبعيني: يريد أن الطالع من النجوم والغائر منها بمرأى منه، والظلع جمع الظالع، والظلع العرج والغمز في المشي، كنى بذلك عن شدة بطئها، لكأن الليل يجرها جرا، والتوالي الأواخر، ويزيحها يسوقها برفق، والمغرب الأبيض، يعني بياض الصبح، وانقشع: ذهب.

وصل صواحبهم، وعدم إمكان رؤيتهن، وبعد لقائهن، وخلفهن في مواعيدهن ومماطلتهن فيما وعدن به، يقول: المرقش الأصغر: (من مجزوء البسيط)

أرّقني الليلَ برقٌ ناصبٌ ... ولم يُعِني على ذاك حميمْ

مِنْ لخيالٍ تَسَدّى مَوْهِناً ... أَشْعَرَني الهمّ فالقلبُ سقيمْ

وليلةٍ بتُّها مُسْهِرَةٍ ... قد كَرَّرَتْها على عيني الهمومْ

لم أغتمضْ طولها حتى انقضتْ ... أَكْلَؤُهَا بَعْدَمَا نامَ السليمْ(١)

يطالعنا الشاعر في أبياته هذه بأرقه وسهاده ونظره إلى برق أتعبه وأضناه، وليس من قريب أو حبيب يسامره ويسليه، وإذا بالطيف يتسلل إلى قلبه وعقله وناظره بعد ساعة من الليل، أو بعد منتصفه وكان ذلك كفيلاً أن يؤرقه ويهز كيانه طول الساعات المتبقية التي لا تعرف نهاية، ذلك أن القلب هو الذي ينوب عن الجسم كله، ويمثل سلامته وسقمه في آن واحد، فالشاعر يرى أن قلبه سقيم، وبذلك تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى... ولم تكن تلك الليلة ليلة عادية بل من كثرة الهموم فيها، وزيادة المعاناة، وتجمع الآلام من كل حدب وصوب، يخيل إلى الشاعر أنها تتكرر بلا نهاية، وتعود إليه بهمومها بلا رحمة، وتسيطر عليه بلا شفقة، حتى غدا الشاعر لا يعرف طعماً للنوم، ولا يطبق جفنيه، يوجه نظره باتجاه ما يؤرقه، يرعى نجوم الليل التي لا تغور ولا تغيب، فقد جعل حاله في هذه الليلة أشدّ من حال اللديغ الذي لا يعرف للنوم طريقاً...ولو درسنا الموضوع دراسة نفسية لوجدنا أن كثرة تفكير الشاعر بالحب، وتعلقه بالحبيب، هو الذي دفعه إلى استحضار ذلك الخيال الذي أرقه.

---

١ ـ المفضليات، ص ٢٤٨، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/ ١١١١ ـ ١١١٢، وديوان المفضليات شرح ابن الأنباري، ص ٥٠٥ وناصب من النصب: التعب، والحميم: القريب وتسدى: تخطى إليه. وموهناً أي بعد ساعة من الليل، وكررتها: أطالتها حتى خيل إليه تكرارها، ويكلؤها: يرعى نجومها، والسليم: اللديغ.

ولا يختلف الحطيئة عن غيره في وصف الليل، الذي يجلب الهموم، التي هي داء يتغلغل في كل أنحاء الجسم، ويسيطر على القلب، ويقول: (من مجزوء الكامل)

يا ليلـةً قـد بتها بِجَدُودَ نومُ العينِ ساهرْ
وَرَدَتْ عليّ همومُها ولكل واردة مصادرْ
وإذا تُباشِرك الهمو مُ فإنها داءٌ مخامِرْ(١)

فهذه الصورة تعبر عن أرقه وسهاده، ذلك أنه لم يكن للعين فيها أن تغمض جفونها، إنما كان نومها السهر، فهي التي أوردت عليه الهموم، وساقتها كما تساق الإبل وتزجى، ولابد له أن يحتال لها وعليها، فيصدرها، لأنها طرقت حبة القلب، ومهجة الفؤاد دون حجاب، فهي داء ليس له دواء.

لم يكن مصدر الهم واحداً، رأينا الحب يسوقه تارة، والمعاناة الفردية توردِه تارة ثانية، والإحساس بالوحدة تقوده تارة أخرى، وكل ذلك يتعلق بالحالة النفسية التي تؤثر على كل عضو من أعضاء الجسم، وسنرى أيضاً أن موت الأحبة وفقدهم سبب عظيم في نقل الهموم التي تورث الحزن والألم، وتولد الأرق والسهاد، فهذا طفيل الغنوي يقول: (من الطويل)

تأوبني هَمٌ مع الليلِ مُنْصِبُ وجاءَ من الأخبارِ مالا أكذبُ
كواكب دُجْنٍ كلّما غابَ كوكبٌ بدا وانجلتْ عنه الدجنةُ كوكبُ(٢)

لقد رجع عليه الهم الذي يحمل النصب والتعب من كل أَوْب، مع وصول أخبار مقتل بعض الأحباب، فالشاعر مهموم بطبيعته، وما أن انفرج عنه الهم قليلاً حتى عاده مرة أخرى، فكواكب الليل المظلم البهيم كلما غاب واحدٌ منها،

١ ـ ديوان الحطيئة شرح أبي سعيد السكري، ص ٣٢، وديوان الحطيئة شرح ابن السكيت، ص ٥٥، وجدود: موضع، والمباشرة: الا يكون دونها حجاب، ومخامر: مخالط.

٢ ـ ديوان طفيل، ص ١٧. والأغاني ١٥ / ٢٨٤، وتاوب: رجع.

لاح الآخر وظهـر في السماء، وهذا كناية عن طول الليل الذي لا يعـرف آخره إلا بعد حين..

لقد كـانت معاناة الخنسـاء وحزنها الشـديد واضحين إذ أخذت تطوف الأسـواق العربيـة في الجاهليـة ترثي أخـويها: معاوية وصخـراً وتعـاظم في مصيبتهـا، فَتُبكي الناس جميعـاً، ومـا أن يجن الليل حتى تأوي إلى نفسـهـا، وتبيت تسـامر همومهـا، ولا أنيس ولا خليل في ليلهـا الطويل سوى الأحـزان والآلام، ولم يبكها أحدٌ ما أبكاها صخر، ولم تعرف طعم النوم ما ناحت حمامة على أيك، تقول في رثاء صخر: (من البسيط)

إني تُذَكِرُني صخراً إذا سَجَعَتْ   على الغُصُونِ هَتُوفٌ ذاتُ أطـواق

وَكلُّ عَبْرَى تبيتُ الليل ساهـرةً   تبكي بكاءَ حزينِ القلبِ مشتاقِ(١)

فـالخنساء دائمـة الذكر لصخـر، تصب الدمع وتذرفـه عليه، مـادامت هتـوف تهدر صـوتها وتردده، ذلك أن الحمام دائم السَّجْع والبكاء(٢)، ومـا تبكي باكيةٌ ثكلى إلا ذكرتها أخاها صخـراً وهيجت أحزانها فأعادتها إلى بكائها وسهرها وحرقة قلبها.

وإذا مـا انصرف الناس المُعَـزون ليلاً وتركـوا المصـاب الحزين في وقت متأخر مـن الليل، بقيَ منفرداً وحيداً يكـابد همومه، ويقابل أحـزانه، ويجالس مآسيه، وينادم آلامه، لـذلك يرى المصاب الهمـوم في الليل أكثر منهـا في النهار الذي فيـه الحركة والحيـاة، لأن الليل في سكون وهدوء، تقول الخنسـاء: (من الطويل)

---

١ ـ ديوان الخنساء، ص ١٠٥، وسجعت: صدحت، تغنت، والهتوف: الحمامـة، وهتفت الحمامة: ناحت، وعبرى: ذات العبرة والحزن، والعبرة: الدمعة أو الحزن بلا بكاء.

٢ ـ تزعم عرب في الهديل أنه فرخ كان على عهد نوح عليـه السلام فمات ضيعة وعطشاً، فيقولون إنه ليس من حمامة إلا وهي تبكي وتنوح عليه. (اللسان، هدل).

فخنساءُ تبكي في الظلامِ حزينةً ... وتدعو أخاها لا يجيبُ مُعفّرا(١)

وقد حُرم أبو داود الإيادي ـ وهو جاريةُ بن الحجاج بن حُذاق ـ النومَ بسبب حزنه وغمه، فهو ذاهب اللب، مسلوب الفؤاد: يقول: (من الخفيفً)

مَنَــعَ النـومَ مَـاوِيَ التَّهْمَـامُ ... وجديـرٌ بالهـم مَـنْ لا ينـــامُ

مَــنْ ينمْ ليلُــهُ فقد أُعمِلُ الليــ ... لَ وذو البث ساهرٌ مستهامُ(٢)

وقــد وفق الشـــاعــر في المزج بين إعمال الفكر والإحســـاس، والعقل والانفعال، لا تنفرد إحداهما عن الأخـرى، فهو يبث همه وما يعاني في ليله لأنه منع النوم، وهذا سبب ونتيجة حتمية له.

ولا شك أن مـوت الأحبـة يولد الحزن والغم في نفـوس أصحـابه، فـلا يتركهم ينامون، ولايبتعد عنهم فيهجعـون، فهم مشغولون عقلاً، ومحزونون قلباً، وساهرون جسداً، وكل جارحة من جوارحهم يقظة، ترقب النجم الذي لا يغيب ولا يُعرف آخـره إلا بعد طول ليل بهيم، يقـول مهلهل يرثي كليبـاً: (من الخفيف)

بتُّ لـيلي بالأنعمـين طويـــلاً ... أَرْقُبُ النجم ساهراً أن يزولا

كيـف أهـدا ولا يـزال قتيـلٌ ... مـن بني وائل يُنَسي قتيلا(٣)

ويعود مهلهل ليعقد مقارنة بين طول ليله وقصر ليله ـ بعد أن أدرك بثأر أخيه كليب ـ فالعامل واحد، والسبب مختلف، يقول: (من الوافر)

---

١ ـ ديوان الخنساء، ص ٦٢، والمعفر: الذي لصق خده بالعفر، وهو التراب.

٢ ـ الأصمعيات، ص ١٨٥، ومـاوي: أراد ياماوية، والتهمام: الهم، وهو تفعال منه بناء مـوضوع للتكبير. وأعمل الليل: أحث المطي، وأسـوقها في الليل. والبث: الحزن والغم، ومستهـام: ذاهب اللب

٣ ـ العقد الفريد ٦ـ٧٢، والأنعمين : واديان.

أليلَتَنا بذي حُسُمٍ أنيري ... إذا أنتِ انقَضَيْتِ فلا تحوري

فإنْ يكُ بالذَّنائبِ طالَ ليلي ... فقد يُبكَي من الليل القصيرِ

وأنقذني بياض الصبح منها ... لقد أُنقِذتُ من شر كثيرِ

كأنّ كواكبَ الجوزاء عُوذٌ ... مُعَطَّفَةٌ على رُبَعٍ كسيرِ

كأن الجَدْيَ في مَثْنَاةِ ربْقٍ ... أسيرٌ أو بمنزلة الأسيرِ

كأن النجم إذْ وَلّىَ سُحَيراً ... فِصالٌ جُلْنَ في يومٍ مطيرِ

كواكبُها زواحفُ لاغِبَاتٌ ... كأنّ سماءَها بِيَدَيْ مُديرِ

كواكب ليلةٍ طالتْ وَغَمّتْ ... فهذا الصبحُ راغمةٌ فغوري(١)

حقاً، إنها صورة جميلة، يطلب فيها الشاعر من الليل الطويل أن ينجلي، وإذا انقضى ألا يعود مرة أخرى بالهموم، ثم يعقد مقارنة بين وجود أخيه معه ووحدته بعد مقتله فيقول: طال ليلي لقتل أخي فقد كنت استقصر الليل وهو حي، ولكنه يضرب عن الحديث عن قصر الليل لأنه يعاني طول الليل، دون وجود أخيه، ويرى كواكب الجوزاء نوقاً حديثات النتاج، وقد عُطفت على رُبَعٍ مكسور فهي لا تتركه، وهو لا يقدر على النهوض، فهو عاجز كالكسيح، غير قادر كالذبيح. ويسهب الشاعر في وصف طول الليل بإلحاحه على ذكر النجوم،

---

١ ـ انظر: الأمالي ٢ـ١٢٩ – ١٣١، وسرح العيون، ص ٩٩ ـ ١٠٠، والأصمعيات، ص ١٥٤، والمراثي لليـزيدي، ص ٢٤٢، والتعازي والمراثي للمبرد، ص ٢٩٧، والعقد الفريد ٦ـ٧٥، والأغاني ٥ـ٤٥ و٥١. ومعجم البلدان ٣/٨، وغيرها من المصادر، يقول الأصمعي: مهلهل ليس بفحل، ولو قال مثل قوله (يعني القصيدة) خمس قصائد لكان أفحلهم ذو حسم موضع. وتحوري. ترجعي، والذناب: موضع به قبر كليب بن ربيعة، والعوذ: حديثات النتاج، واحدتها عائذ، وإنما قيل لها عوذ، لأن أولادها تعوذ بها. والربع: ما نتج في الربيع، والمثناة: الحبل، والربق: الحبل، والربَقُ: الشد بالربق، والنجم: الثريا، والفصال والفصلان جمع الفصيل: وهو ولد الناقة أو البقرة عن أمه، والزواحف: المعييات التي لا تقدر على النهوض، واللواغب: مثلها، كررها توكيدا لما اختلف اللفظ.

فيرى الجدي قد شُدّ بحبل مَتْني قد أُحكِمَ شده وفتله، ولا مجال لانقطاعه، وإذا جـالت فإنها تجول كـالفصـال في يومَ مطير لبطئهـا، ذلك أن الفصيل يخاف الزلق، والوقـوع، فلا يسرِع، والكواكب جميعهـا تزحف زحف المُعْيَى الذي لم يقـدر على النهوض مهـزولاً كان أم سمينـاً، وكأن سماءها أثقل من أن يُديرها مـدير، فهو إذا حـاول إدارتها أو تكلف تحريكهـا، فإنه لم يقدر عليهـا، ولذلك يهتف صائحاً: لقد طال الليل، وثبتت نجومه دون حراك، ولابد من صبح منير، يجلوا الهمّ عن نفسي فاذهب ياليل دون عودة.

ومع أن بعض الشعراء عجزوا عن مواجهة طول الليل لكثرة الهموم فإن بعضهم وصف ليله بالقصر لأنه تحدى الهموم ونام فكان ليله عادياً. فهاهو ذا طرفة بن العبد يعبر عن ذلك بقوله: (من الطويل)

لَعَمْـرُكَ ما أمـري عـليّ بغُمّـةٍ ... نهـاري ولا ليلي عليّ بِسرْمَدِ(١)

فهو يُقْسم على انه لا يتحير في أمره نهاراً، ولا يطول عليه ليله كأنه صار دائماً سرمداً، فـالنوائب لا تغمه، والهموم لاتؤثر فيـه، ولا تكون سبباً في طول ليله، وإظلام نهاره، فهو ماضي الصريمة، قوي العزيمة.

وبعـد، فإن كثيراً من الشعراء قـد شغلهم موضـوع طول الليل وأرقهم، فأخـذوا يعانون بُطْأهُ، ويعبرون بصـورهم عن أحاسيسهم وعـواطفهم التي أرهقت بسبب الهم والحزن والأرق والسهاد.

ويمكن أن نختم بحثنا بما يلي:

١ ـ إن الجذور الأولى لهذه الصور ظهرت في العصر الجاهلي، وهو أصل الشعر العـربي على مـر العصـور، به اقتـدى الشعـراء، ومن معـانيـه استَقَـوْا، وبمنهاجه اقتدوا، فمتقدم ومتأخر، ثم جددوا فمصيب ومخطيء.

٢ ـ يبدو أن امرأ القيس من أقدم الشعـراء الذين أوجدوا صورة شعرية لليل

---

١ ـ ديوان طرفة بن العبد، ص ٣٤.

وطوله، إذ أبدع في تشخيصه، وبث الحياة والحركة فيه، وبرع في اختيار الوشائج القوية للربط بين أبياته التي تضافرت في تشكيل صورة كلية ناجحة لذلك الليل.

٣ ـ لم ترد هذه الأبيات مستقلة في قصيدة وصف، نظمت من أجل الوصف خاصة ولكنها أتت غرضاً في قصائد تتناول موضوعات شتى، لأن وصف الليل لم يكن عَرَضاً قائماً بذاته: بل جاء تعبيراً عن حالة نفسية معينة عاشها الشاعر وعاناها.

٤ ـ وجدنا أن طول الليل نتج عن كثير من الموضوعات، نذكر منها:

(أ) الحب، وعدم وصل الصواحب، وهجرانهن لأصحابهن، وإخلافهن بمواعيدهن. إلى جانب الحرمان من لقائهن والتحدث إليهن.

(ب) المعاناة الفردية من أمر ما، وما يختلج النفس من انفعالات.

(ج) الإحساس بالوحدة دون وجود أنيس أو جليس.

(د) الفراق الأبدي للأحبة بسبب موتهم ورحيلهم عن هذه الدنيا.

٥ ـ لاحظنا أن الأبيات التي سلفت ـ في بحثنا هذا ـ تتوحد كلها لتصب في معين واحد هو طول الليل بسبب الهم والحزن... ولم يعد الشاعر قادراً على التخلص من هذه الهموم التي يراها أمامه، ولا يرى أملاً في انجلائها.

٦ ـ اتهامُ الشعراء الليلَ بأنه يأتي بالهموم ويستحضرها، وقد استدعى ذلك تشخيص الليل....

٧ ـ امتازت تلك الأبيات بالصدق وعدم التكلف، ذلك أن الشاعر منهم لم يعمد إلى فلسفة المعاني وتعقيدها على الرغم من عمق دلالتها وقوة معناها، لأنه كان يعبر عن أحاسيسه تعبيراً صادقاً، ولهذا كانت هذه الأشعار وثيقة

صادقة تدل على نفسية الشاعـر، وتصور ما يختلج في صدره من انفعالات وعواطف.

٨ ـ امتازت الألفاظ بحسن الاختيار، وجودة السبك، وعمق الدلالة، وقد راعى الشعراء في انتقاء ألفاظهم الجزالة والقوة والمتانة، التي لا تُعارض السهولة والبساطة والـوضوح، وقد اشتركت كل الظواهـر في التعبير عن المضمون بيسر ووضوح بيان.

المصادر والمراجع

- الأزمنة والأنواء، ابن الأجدابي، تحقيق د. عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٤.

- الأصمعيات، الأصمعي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، ط٥، القاهرة ١٩٨١

- الأغاني، أبوالفرج الأصفهاني، تحقيق لجنة من الأدباء (الدار التونسية للنشر - تونس) دار الثقافة، بيروت ١٩٨٣.

- الأمالي، أبوعلي القالي، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، ط٢، بيروت ١٤٠٧/١٩٨٧

- التذكرة الفخرية، الصاحب بهاء الدين الأربلي، تحقيق نوري محمود القيسي ،د. حاتم صالح، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٤.

- التعازي والمراثي، أبوالعباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٦)، تحقيق محمد الديباجي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق ١٣٩٦/١٩٧٦.

- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، الثعالبي، تحقيق محمد أبوالفضل، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٥.

- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤.

- خزانة الأدب، البغدادي، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٦/١٩٨٦.

- دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٤.

- ديوان الأعشى الكبير، تحقيق د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٧، بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣.

- ديوان امرىء القيس، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٨٤.

- ديوان الحطيئة، شرح ابن السكيت، تحقيق د. نعمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٧/١٩٨١.

- ديوان الخنساء، دار صادر، بيروت (د.ت).

- ديوان طرفة بن العبد، تحقيق كرم البستاني،دار صادر، بيروت (د.ت)

- ديوان الطرماح بن حكيم، تحقيق د. عزة حسن، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق ١٣٨٨/١٩٦٨.

- ديوان المعاني، أبوهلال العسكري، مكتبة القدسي، (د.م) و (د.ت)

- ديوان المفضليات، شرح ابن الأنباري، تحقيق كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٢٠.

- ديوان النابغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، القاهرة ١٩٨٥.

- زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري، تحقيق د. زكي مبارك، دار الجيل، ط٤، بيروت ١٩٧٢.

- الزهرة، أبوبكر محمد الأصفهاني، تحقيق، د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، ط٢، الأردن ١٤٠٦/١٩٨٥.

- سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ابن نباتة المصري، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦.

- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، ط-١، بيروت ١٤٠٢/١٩٨٢.

- سويد بن أبي كاهل اليشكري، حياته وشعره، مها قنوت، ط-١، (د.م) و (د.ت)

- شرح اختيارات المفضل، التبريزي، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، ط-٢، بيروت ٧-١٤/١٩٨٧.

- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، مطبعة بريل، لندن ١٩٠٢.

- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٧٤.

- العقد الفريد، أحمد بن عبدربه، تحقيق د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ط-١، بيروت ١٤٠٤/١٩٨٣.

- العمدة، ابن رشيق القيرواني، تحقيق د. محمد زقزوق، دار المعرفة، ط-١، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨.

- كتاب البديع، ابن المعتز، تحقيق إغناطيوس كراتشقوفسكي، دار المسيرة، ط-٣، بيروت ١٤٠٢/١٩٨٢.

- كتاب الصناعتين، أبوهلال العسكري، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، ط-٢، بيروت ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

- لسان العرب، ابن منظور.

- المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، نهضة مصر، القاهرة (د.ت)

- المراثي، محمد بن العباس اليزيدي، تحقيق محمد نبيل طريفي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩١.

- معاهد التنصيص، العباسي، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، عالم الكتب، بيروت ١٣٧٦/١٩٤٧.

- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٩/١٩٧٩.

- المفضليات، المفضل الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣.

- الموازنة بين أبي تمام والبحتري، الآمدي، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العلمية، بيروت (د.ت).

- الموشح، المرزباني، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت)

- نقد الشعر، قدامة بن جعفر(؟) تحقيق كمال مصطفى، ط٣، القاهرة ١٣٩٨/١٩٧٨.



أثر التأويل النحوي
في فهم النصّ

د. غازي مختار طليمات *

أ ـ بين يدي البحث:

إن تمرسنا باللغة قراءة وكتابة، وفهماً وإفهاماً قد يخدعنا عن أنفسنا، فنتوهم أننا قادرون على ترجمة كل ما تتصور أدمغتنا من أفكار، وما يتخلج في صدورنا من عواطف، وأن كل من يسمعون كلامنا أو يقرؤونه يفهمون حق الفهم ما نريد إفهامهم. والحق أن المسألة أعقد مما نتوهم، وأنها ـ على سهولتها المتصوَّرة ـ متداخلة العناصر، يشتبك فيها قصد المرسل باستنباط المتلقي، وقول صاحب النص، بعد تصوره لما يريد أن يقول باستنتاج قارئ النص مما يقول. ولهذا لم يكن بدّ من تحليل المسألة للوقوف على حقيقتها.

* أستاذ مساعد للنحو وفقه اللغة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

وفي هذا البحث لا يعنينا الجانب الأول من المسألة، أي: لاتعنينا قدرة المتكلم على تصوير ما يتصور وترجمة مايحسّ، وإنما يعنينا الجانب الثاني، وهو قدرتنا ـ ونحن نتمرس بالنص ـ على فهم مانقرأ، ثم الوقوف على مايلابس هذا الفهم. وإذا كنا نرتاب في قدرتنا على فهم كل ما نقرأ من نصوص حديثة، تربطنا بأصحابها روابط العصر الواحد، والثقافة المتقاربة، ونستعين فيما نتوصل إليه من الفهم بألفاظ ومصطلحات حدد عصرنا دلالاتها على نحو دقيق أو يقارب الدقة، فإن قدرتنا على فهم النصوص القديمة أدعى إلى الارتياب لبعد ما بيننا وبين أصحاب هذه النصوص، ولتقادم الألفاظ والأساليب التي صبت فيها أفكار أصحابها ومشاعرهم، ولما عرض لمدلولاتها من تطور بسبب التخصيص أو التعميم، أو بسبب الانتقال من معنى إلى آخر بالمجاورة والسبب، أو ارتقاء الدلالة من المحسوس إلى المجرد. هذه الأمور كلها تجعل فهمنا لما نقرأ محفوفاً بالشبهات ، وتحملنا على التماس الفهم بالتأويل.

أليس عرض المسألة على هذا النحو دليلاً على أن لقراءة النصوص وسائل توضحها، أو أساليب تشرحها؟ فما هذه الوسائل والأساليب؟ وما موضع التأويل عامة والتأويل النحوي بصورة خاصة من هذه الوسائل؟

ب ـ وسائل فهم النص وإفهامه:

نستطيع أن نرد كل نص من النصوص إلى تراكيب أو جمل، وأن نرد كل تركيب أو جملة إلى ألفاظ مفردة. فإذا تساءلت عما تنطوي عليه الجمل والألفاظ من عناصر فكرية، وعن السُبُل التي تعينك على فهمها أجابك أحمد بن فارس الرازي (ت ـ ٣٩٥ هـ) بأنها ثلاثة أمور: «المعنى، والتفسير، والتأويل»(١)، وأن هذه الأمور «وإن اختلفت فإن المقاصد بها متقاربة»(٢).

(١ ـ ٢) الصاحبي في فقه اللغة ٣١٢ ترجمة ابن فارس في معجم الأدباء ٤/ ٨٩.

١ ـ أما المعنى فهو عند اللغويين القصد والمراد تارة، والبروز والظهور تارة أخرى . قال ابن فارس: «معنى كل شيء محنته وحاله التي يصير إليها أمره»(١). وقال:«المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه. يقال: هذا معنى الكلام ومعنى الشعر، أي: الذي يبرزمن مكنون ما تضمنه اللفظ»(٢).

٢ ـ وأما التفسير فموصول النسب بالتفصيل والإيضاح، والإيضاح موصول النسب بالظهور(٣). ولك أن تفسر التفسير بأنه إطلاق المحتبس، وفك المستغلق(٤). فمن فسر آية فكأنه أطلق معناها السجين في ألفاظها ليصير إلى السامع. «والتفسير أكثر ما يستعمل في غريب الألفاظ نحو: البَحيرة، والسائبة، والوصيلة»(٥) وقال أبو البقاء الكفوي (ت: ١٠٩٣ هـ): «التفسير هو أن يكون في الكلام لبْسٌ وخفاء، فيؤتى بما يزيله ويفسره»(٦).

٣ ـ وأما التأويل فمعناه لغة مآل الأمر وعاقبته، من (آل يؤول، أي: رجع). قال ابن منظور (ت: ٧١١ هـ): (الأوْلُ: الرجوع. آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع. وألْت عن الشيء: ارتددت)(٧). (وأوّل الكلام وتأوله: دبّره وقدّره)(٨).

والتأويل في الاصطلاح «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ»(٩). وقال جار الله الزمخشري (ت:

(١) الصاحبي في فقه اللغة ٣١٢.

(٢) مقاييس اللغة ٤/١٤٨ ـ ١٤٩.

(٣ ـ ٤) البرهان في علوم القرآن ٢/١٤٧.

(٥) دراسات في منهج المفسرين ١/١٤.

(٦) الكليات ٢/١٥. ترجمة الكفوي في الأعلام للزركلي ٢/٣٨ وهو أيوب بن موسى أبو البقاء الكفوي.

(٧ ـ ٨ ـ ٩) لسان العرب مادة (أول). وابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم ترجمته في الأعلام للزركلي ٧/١٠٨.

٥٣٨هـ) في قـوله تعالى ﴿ويعلمك من تأويل الأحـاديث﴾(١): «يعني معاني كتـاب الله وسنن الأنبيـاء عليهم السلام، ومـا غمض واشتبـه على الناس من أغـراضهـا ومقـاصـدها، تفسرهـا لهم، وتشرحهـا، وتدلُّـهم على مـودعـات حكمها»(٢). فهو عند الزمخشري أعم من التفسير. وفـرق الكفوي بين التأويل والتفسير فقال: «التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية»(٣).

والذي يعنينا من هذه الأقوال كلهـا أن التأويل ألصق بالاستنباط العقلي منه بالمحفـوظ النقلي، ولهذا قيل: لايقصر التأويـل على ما يكون استنبـاطه من اللفظ مفتقراً إلى مـزيد من إعمال الفكرة وإنعام النظرة، أو يكون مما يستعصي دركه حتى مع ذلك. وإنما يأتي صاحبه من طريق الفيض»(٤).

ج ـ التأويل والعلوم الإسلامية:

لما كـان التأويل وسيلة من وسـائل التفكير المفضية إلى الفهم والإفهـام فإنه ليس وقفـاً على علم من العلوم أو طائفة من العلماء. وإنما هو أداة شـائعة، ودولة يتداولها المتمرسـون بالعلوم العقلية، وبعض المتمرسـين بالعلوم النقلية، إذ يستعمله علماء الكلام والفـلاسفـة والمتصـوفة والمفسرون والأصـوليـون والنحاة، ويوجهه كل فريق منهم وجهة خاصة تحدّدها طبيعة العلم.

و لا يعنينا ههنا ـ ونحن نـدرس من التأويل مـــا يعين على فهم النص ـ «شيء مما ينتحله الفلاسفة وأهل الطبائع»(٥)، ولا الأخذ بآراء علماء الكلام، إذ «لا يصح تفسير القـرآن باصطلاح المتكلمين»(٦). ولا يعنينا مـا يذهب إليه

(١) سورة يوسف ٦.

(٢) الكشاف تفسير الآية السادسة من سورة يوسف، ٢/ ٣٠٣.

(٣) الكليات ٢/ ١٦.

(٤) دراسات في مناهج المفسرين ١/ ٢٢.

(٥ ـ ٦) الكليات ٢/ ١٧.

بعض المحققين من أن في النصوص «إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك»(١) ولا التأويل الصوفي للنصوص، لأن كلام المتصوفة «ليس بتفسير»(٢).

وإنما يعنينا من التأويل ما شاع استعماله في التفسير وأصول الفقه، لأنه شديد الشبه بما استعمله النحاة لما يتضمنه من مظاهرة المنقول بالمعقول بغية الوقوف على مقاصد النصوص. إن تأويل المفسرين ليس اجتهاداً شخصياً، ولا أفكاراً من خارج النصوص تلصق بها. وإنما هو «ما يستخرج بحسب القواعد العربية. ولو قلنا في قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾(٣): أريد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إخراج المؤمن من الكافر، والعالم من الجاهل كان تأويلاً»(٤).

والتأويل في أصول الفقه «حمل معنى ظاهر اللفظ على معنى محتمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً»(٥). إن التأويل عند الأصوليين يرمي إلى ترجيح الرأي بدليل، والدليل عنصر لغوي من جنس النص «لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا إيماء»(٦). ويكفي الأصوليين في التأويل تقدير لفظ، أو توجيه عبارة للترجيح «بأدنى مرجح، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾(٧) أي: إذا عزمتم على القيام(٨).

(١) الكليات ٢/١٧.

(٢) الكليات ٢/١٦.

(٣) الأنعام ٩٥.

(٤) الكليات ٢/١٧.

(٥) شرح الكوكب المنير ٣/٤٦٠.

(٦) الكليات ٢/١٧.

(٧) المائدة ٦.

(٨) شرح الكوكب المنير ٣/٤٦٠.

د ـ التأويل النحوي:

لم يكن بد من أن ندخل التأويل النحوي من باب الأصوليين، لأن النحاة استعانوا على اكتناه التعليل والتأويل بعلل الفقهاء وتأويلهم، وأقر بذلك أوائل النحاة ومتأخروهم. ذهب ابن جني (ت: ٣٩٢ هـ)(١) إلى أن أصحابه من النحاة كانوا يغيرون على كتب بعض الفقهاء، يقبسون منها العلل الفقهية ثم يسخرونها لتعليل النحو. فقال: «وكذلك كتب محمد بن الحسن رحمه الله إنما ينتزع أصحابنا منها العلل لأنهم يجدونها منثورة في أثناء كلامه، فيجمع بعضها إلى بعض بالملاطفة والرفق»(٢). ونسج السيوطي (ت: ٩١١ هـ)(٣) أشباهه ونظائره في النحو على منوال أشباهه ونظائره في الفقه. وما نقله السيوطي عن أبي البركات بن الأنباري (ت: ٥٧٧ هـ)(٤) يوضح هذه المسألة. قال أبو البركات في مقارنة النحو بالأصول: «إن بينهما من المناسبة ما لا خفاء به، لأن النحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول»(٥). ولا يفهمن مما سبق أن النحاة كانوا يقتلعون العلل من الفقه، ويغرسونها في النحو، وإنما كانوا يقبسون أسلوب الفقهاء في صوغ العلل ثم يصوغون عللهم من النحو الخالص ليظاهروا بها ما يمكن تعليله وتأويله من الأحكام والنصوص.

وليس من طبيعة هذا البحث أن ينقب عما قلد به النحاة الفقهاء وحسبه أن ينطلق من منطلق الإقرار بأن النحاة احتذوا حذو الأصوليين فيما عللوا وأولوا قبل أن يستقلوا، وينتهوا إلى نمط محدد من التأويل، فما مفهوم التأويل النحوي؟

---

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني، ترجمته في معجم الأدباء ١٦/ ١١٤ ـ ١٢٧.

(٢) الخصائص ١/ ١٦٣.

(٣) هو جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ترجمته في الأعلام ٣/ ٣٠١.

(٤) هو عبد الرحمن بن محمد الأنباري، ترجمته في الأعلام للزركلي ٣/ ٣٢٧.

(٥) الاقتراح في أصول النحو ٢٢.

التأويل في النحو يعني النظر فيما نقل من فصيح الكلام مخالفا للأقيسة والقواعد المستنبطة من النصوص الصحيحة، والعمل على تخريجها وتوجيهها لتوافق بالملاطفة والرفق هذه الأقيسة والقواعد، على ألا يؤدي هذا التوجيه إلى تغيير القواعد أو زعزعة صحتها واطرادها. ولو أن النحاة نظروا في هذه النصوص قبل تقعيد القواعد لما صاغوها على النحو الذي يجعلها عاجزة عن استيعاب ما خالفها من النصوص التي لم يقفوا عليها. ولكنهم أسرعوا في تقعيدها قبل أن يحصوا النصوص كلها، أو وضعوا قواعدهم على الأعم الأغلب، ثم خرجوا القليل والنادر والشاذ، واستعانوا على هذا التخريج بالتأويل.

ومع أن النحو كله، لا التعليل وحده، نشأ نشأة عربية خالصة، أساسها استقراء الكلام العربي الذي يحتج به، واستنباط الأحكام منه، فقد تراءى لبعض الدارسين أن يربطوا أقيسة النحو وعلله وتأويله بمنطق أرسطو ولغة اليونان ونحو السريان(١). وكلام هؤلاء لم يجاوز أفق التخمين إلى أفق اليقين، بل بقي في حدود الظن المرجوح المفتقر إلى الأدلة المرجحة.

وكأنّ أحمد بن فارس كان يتنبأ بما سيؤول إليه الأمر، ففند هذا الادعاء(٢) قبل أن يظهر بألف سنة، كما فنده من بعدُ المستشرق الألماني يوهان فك الذي أثبت أن «القواعد العربية اعتمدت على الاستعمال اللغوي عند عرب البادية»(٣). وإذا كان النحاة قد ضبطوا قواعدهم بأصول المنطق فإن المنطق نفسه، سواء أوضع قواعده أرسطو أم فيلسوف آخر، ليس بضاعة يونانية خالصة، وإنما هو ضابط من ضوابط المعرفة والتفكير، يحتاج إليه كل مشتغل بالعلم، ويتهدى إلى أصوله كل عاقل.

---

(١) انظر فقه اللغة المقارن للدكتور إبراهيم السامرائي ٩٨، وأسرار اللغة للدكتور إبراهيم أنيس ١٧١.

(٢) انظر الصاحبي ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) العربية ٥٠ ـ ٥١.

هـ ـ حاجة النحو إلى التأويل:

لما كان النحو علماً من علوم اللغة، يقوم على دراسة النصوص الفصيحة لاستخلاص قواعدها فالمفروض أن يكون في غنى عن التأويل، لأن الأحكام التي يتوصل إليها الدارسون مستنبطة من النصوص لا مفروضة عليها. والمفروض كذلك أن يبوح اللفظ بمعناه، فيفهمه المتأخرون كما كان يفهمه المتقدمون غير أن الحقيقة الحية تخالف الافتراض المتخيل.

ولعل السبب فيما بين الواقع والافتراض من بون يعود إلى أن النحاة لم يدرسوا كل ما قالت العرب قبل أن يضعوا قواعدهم. وليس بمستغرب أن يفضي الاستقراء الناقص إلى الاستنباط الخاطىء، وليس لنا أن نحمّل النحاة التبعة كلها، لأن كثيرا من النصوص قد هلك بهلاك حفظته. قال عمر بن الخطاب: «كان الشعر علم القوم... فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب. وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك، وذهب عنهم كثيره»(١) وقال أبو عمرو بن العلاء: «ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير»(٢).

لك أن تستنبط مما عرضنا أن النحاة كانوا يدرسون نصوصاً لا تمثل اللغة العربية كلها، فكيف تطالبهم أن تكون قواعدهم مطردة لا يشذ عنها شيء؟ فإذا أضفت إلى هذا القيد قيداً آخر، وهو أن النحاة قصروا دراستهم على النصوص التي يحتج بها، وزهدوا فيما عداها، ووضعوا شروطاً شديدة لما يحتج به، أقول: إذا شفعت قيد النقص الذي أملته شروط الاحتجاج بقيد النقص الذي نجم عن هلاك النصوص أدركت أنه لم يكن بد من الاتكاء على التأويل لرمّ ما تداعى، واستدراك ما فات، ورقع ما تخرق في نسيج النحو. وبغية النحاة من ذلك التأويل ليُّ أعناق النصوص لكي تنساق في أعِنَّة الأحكام المسبقة.

---

(١) الخصائص ١/٣٨٦ والمزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/٢٤٨.

(٢) طبقات اللغويين والنحويين ٣٤.

و- اختلاف النحاة في مدى الأخذ بالتأويل:

إذا كان الأخذ بالظاهر هو الأصل في درس الألفاظ والتراكيب لفهم المعاني واستنباط الأحكام فإن اللجوء إلى التأويل وسيلة فرعية تساعد الدارس على بلوغ هذه الغاية. إن الأصل في وضع اللغة أن يبوح اللفظ بمعناه، فإن ضن به انتزع منه بالتأويل، أي: أن النحوي لا يؤول إلا مضطراً. يقول أبو البركات: «الألفاظ إذا أمكن حملها على ظاهرها فلا يجوز العدول بها عنه»(١). والعدول عن الظاهر إلى التأويل مرتبط بأمرين: أولهما وقوع اللفظ في غير موضعه، والثاني احتمال ترجيح باطن النص على ظاهره. قال أبو البركات: «إن التقدير إنما يخالف اللفظ إذا عدل بالشيء عن الموضع الذي يستحقه»(٢). وقال أبو حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)(٣) في تسويغه التأويل للترجيح: «متى أمكن حمل الشيء على ظاهره كان أولى، إذ العدول عن الظاهر إلى غير الظاهر إنما يكون لمرجِّح»(٤).

قد يتراءى للباحث أن التأويل عدو المنطق الذي جعل النحو قياسا يتبع، وأن النحاة يلوذون به إذا أعياهم فهم النص على ضوء أصولهم المقررة. ومما يوحي بهذا الرأي قول أبي حيان: «التأويل إنما يسوغ إذا كانت الجادة على شيء، ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول»(٥)

والحق أن التأويل ليس خصماً للمنطق ولا بمعزل عن القياس. غير أن القياس يحمل بعض الظواهر أو النصوص على بعض حملا واضحاً وفق أربعة أشياء، وهي: الأصل المحمول عليه، والفرع المحمول، وعلة الحمل، والحكم.

---

(١) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٢٤٣.

(٢) الإنصاف ١/٧٠.

(٣) هو محمد بن يوسف الأندلسي النحوي المفسر، ترجمته في الأعلام ٧/١٥٢.

(٤) البحر المحيط ٢/٢٥٨.

(٥) الاقتراح ٢٩.

ومن أمثلته أن تحمل رفع نائب الفاعل على رفع الفاعل، فتقول: «هو اسم أسند الفعل إليه مقدما عليه، فوجب أن يكون مرفوعاً قياساً على الفاعل. فالأصل هو الفاعل، والفرع هو ما لم يسم فاعله، والعلة الجامعة هي الإسناد، والحكم هو الرفع»(١).

أما التأويل فضرب خفي من القياس، يلجأ إليه النحوي حينما يبحث عن أربعة أركان القياس فلا يجدها كلها، حينئذ يضطر إلى التأويل، كأن تحمل نص المسألة المشهورة (فإذا هو إياها) على قوله تعالى: ﴿فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين﴾(٢). فتعرب الضمير المنفصل (إياها) إعراب الضمير المتصل ـ وكلاهما ضمير نصب ـ في لا أعذبه، أي: مفعولاً مطلقا. ولما كان النص المختلف فيه: (فإذا هو إياها) خالياً من العامل وهو الفعل فإنك تقدر فعلا تنصب به المصدر أي: يلسع لسعتها، ثم تحذف المصدر، وتقيم الضمير (إياها) مقامه. وبهذا التأويل المعقد المتعدد الحلقات يصبح معنى العبارة: يلسع الزنبور لسعة مثل لسعة العقرب(٣).

ولا يفهمن من رفض سيبويه (فإذا هو إياها) زهد البصريين في التأويل وميل الكوفيين إليه. فقد كان أهل الكوفة أزهد في التأويل من أهل البصرة، وأميل منهم إلى الأخذ بالرواية، وإلى فهم النصوص على ظاهرها، وإلى تذوقها بالحس العربي الخالص لا إلى تحليلها أو تأويلها بوسائل المنطق. «فهم بذلك أقدر من البصريين على تصور المعاني الطبيعية، وأصدق منهم تفسيراً للظواهر والتراكيب»(٤). ولهذا «كان نحوهم أوفر حظاً من تمثيل اللغة العربية ولهجاتها المختلفة، ومذهبهم أقرب إلى تصوير العربية تصويراً حقيقياً، فهم أقرب إلى روح الدراسة اللغوية، وأبعد عن التأويلات البعيدة»(٥).

---

(١) لمع الأدلة لابن الأنباري ٩٣.

(٢) المائدة ١١٥.

(٣) انظر مغني اللبيب ١٢٦.

(٤ ـ ٥) مدرسة الكوفة ٣٧٩.

وتستطيع أن تستنبط ما استنبطنا من آراء الدارسين المحدثين، ومن آراء الكوفيين أنفسهم. قال الشيخ محمد الطنطاوي: «انتهج الكوفيون نهجاً بإجراء الكلام في الغالب على حسب الظواهر والتخفيف والتقليل من صور الحذف والتقدير، والتهوين من شأن العامل، فقل عندهم ما كثر عند البصريين من التأويل»(١). والكسائي ـ برغم قبوله فإذا هو إياها ـ (ت: ١٨٩ هـ)(٢) كان زاهداً في التأويل والتعليل. يدلك على ذلك أنه حينما سئل عن شذوذ (أيّ) الموصولة عن أخواتها قال: (أي كذا خلقت)(٣). وشبيه به الفراء (ت: ٢٠٧ هـ)(٤) إذ زهد في التأويل وآثر عليه الأخذ بالظاهر، فقد أعرب جملة ليسجننه فاعلا في قوله تعالى: ﴿ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين﴾(٥)، ولم يقدر لها فاعلاً من مصدر الفعل بدا، وهو البداء. فقال: «ألا ترى أنك لو قلت: بدا لهم أن يسجنوه كان جواباً»(٦) أي: أن المصدر المؤول أن يسجنوه فاعل بدا. وهذا يعني أن جملة: يسجننه الفاعل، ففيم تأويل البداء؟

ومن يتعقب تطور المدارس النحوية يجد أن المدرسة الكوفية التي تستطيع أن تسميها على سبيل الاقتباس من المصطلحات الحديثة المدرسة الشكلية أو الظاهرية في دراسة النحو، أو المدرسة الوصفية أو مدرسة السماع في دراسة اللغة والنحو قد بدأت تضعف بعد موت رؤوسها، وأبرزهم الفراء، وثعلب (ت: ٢٩١ هـ)(٧)، كما يجد أن مدرسة البصرة الآخذة بالقياس الموغلة في التعليل والتأويل قد طفقت تطغى على الأجيال اللاحقة، فانتقل نحوها إلى بغداد، ورسخت مصطلحاتها ومناهجها وأحكامها، وراح نحاة بغداد ومن حذا

(١) نشأة النحو ١٤٣.

(٢) هو علي بن حمزة، ترجمته في سير أعلام النبلاء ٩/١٣١.

(٣) الخصائص ٢/٢٩٦.

(٤) هو يحي بن زياد، ترجمته في سير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/١١٨.

(٥) يوسف ٣٥.

(٦) معاني القرآن للفراء ١/٣٢٨.

(٧) هو أحمد بن يحيي، ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٤/٥.

حذوهم يبالغون في الاحتكام إلى القياس، ويسرفون في التأويل. وبلغ هذا التيار المنطقي أوجه عند أبي علي الفارسي (ت: ٣٧٧ هـ)(١) وأبي الحسن الرماني (ت: ٣٨٤ هـ)(٢) وأبي الفتح ابن جني (ت: ٣٩٢ هـ) وجار الله الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ)(٣). وهؤلاء وأمثالهم من العلماء الأفذاذ طبعوا النحو العربي بالطابع البصري الذي ظل يصبغ النحو بصبغته المنطقية حتى الوقت الحاضر.

وقد يكون لمذاهب هؤلاء النحاة ـ وأكثرهم من المعتزلة أو من المتأثرين بالاعتزال ـ أثر في أخذهم الواضح بالتأويل، وفي اعتمادهم عليه أكثر من النحاة الآخرين في فهم الكلام العربي ثم في إعرابه. أقول: (قد يكون)، لأن هذا الهاجس الذي يخامرني لا يرقى من الظن إلى اليقين، وإنما هو بداء يطرح للنقاش. إن الذي أثار هذا الهاجس الفطير هو احتفال هؤلاء النحاة بالقياس وبالتأويل. فأبو علي الفارسي كان يقول: «لأن أخطىء في خمسين مسألة مما بابه الرواية أحب إلي من أن أخطىء في مسألة واحدة قياسية»(٤). وكان كما يروي ياقوت الحموي «متهماً بالاعتزال»(٥).

وأبو الحسن الرماني اتهم بأنه أغرق النحو في المنطق حتى تعذر فهمه، وإغراقه هذا دفع أبا علي الفارسي ـ وهو لا يقل عنه كلفاً بالمنطق وبالقياس ـ إلى النيل منه، واتهامه بالغموض، فقال: «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء»(٦). وقد أثر عن الرماني تأثره بالفلسفة وميله إلى الاعتزال وكلفه بعلم الكلام(٧).

(١) هو الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي، ترجمته في معجم الأدباء ٧/ ٢٣٢ ـ ٢٦١.

(٢) هو علي بن عيسى الرماني، ترجمته في وفيات الأعيان ٣/ ٢٩٩.

(٣) هو محمود بن عمر الزمخشري ترجمته في الأعلام ٧/ ١٧٨.

(٤) معجم الأدباء ٧/ ٢٥٤.

(٥) معجم الأدباء ٧/ ٢٣٤.

(٦) نزهة الألباء ٣٧٩.

(٧) انظر كتاب (الرماني النحوي) ٢٢٨ ـ ٢٤٧ للدكتور مازن المبارك، فإن فيه بحثاً مفصلاً عما تركه الاعتزال والفلسفة والمنطق وعلم الكلام في نحو الرماني.

وربما كان ابن جني أدق أصحابه تأويلاً، وأقلهم حظاً من الهاجس الذي خامرنا، إذ استطاع بعبقريته النادرة أن يضرب المعاني على محك النحو، وأن يميز تقدير الإعراب من تفسير المعنى لئلا يقوده التوفيق بينهما إلى الخطأ، فقال: «إن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبلت المعنى على ما هو عليه، وصححت تقدير الإعراب حتى لا يشذ شيء منهما عليك، وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر إصلاحه»(١). ثم شفع كلامه بمثال يفسره، فقال: «ألا تراك تفسر نحو قولهم: ضربت زيداً سوطاً أن معناه: ضربت زيداً ضربة بسوط؟ وهو لا شك كذلك، ولكن طريق إعرابه أنه على حذف المضاف، أي: ضربته ضربة سوط، ثم حذفت الضربة على عبرة حذف المضاف»(٢). وإذا لم يكن ابن جني معتزلاً ولا متهماً بالاعتزال فقد عايش أبا علي الفارسي أربعين عاما، ولا نستبعد أن تكون هذه المعايشة قد تركت أثرها في تفكيره.

أما الزمخشري المعروف بالاعتزال فقد كان كثير الاعتماد على التأويل في نحوه، وفي تفسيره، حتى إنه جعل التأويل بعض الاسم الذي سمى به تفسيره، وهو (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل). فليس من المستغرب أن يسترسل في التأويل، وأن يقلب العبارة الواحدة على أوجه مختلفة. من ذلك تأويله إلا ما رحم ربي من قوله تعالى: ﴿وما أبرىء نفسي، إن النفس لأمارة بالسوء إلا من رحم ربي﴾(٣)، إذ أولها على ثلاثة أوجه، فقال: (إلا ما رحم ربي: إلا لبعض الذي رحمه ربي بالعصمة كالملائكة. ويجوز أن يكون (ما رحم) في معنى الزمان، أي: إلا وقت رحمة ربي، بمعنى أنها أمارة بالسوء في كل وقت وأوان إلا وقت العصمة. ويجوز أن يكون استثناء منقطعاً، أي: ولكن رحمة ربي هي التي تعرف الإساءة»(٤). ولا يكتفي الزمخشري بهذه الأوجه الثلاثة بل يتبعها تأويلات أخرى.

(١ ـ ٢) الخصائص ١/ ٢٨٤.

(٣) يوسف ٥٢.

(٤) الكشاف في تفسير الآية ٥٢ من سورة يوسف.

ألا يدلك احتفال النحاة بالتأويل، سواء من تأثروا بالاعتزال والمنطق فاسرفوا، ومن لم يتأثروا فاعتدلوا، على مدى الترابط بين الإعراب والمعنى؟ وعلى أن النحو يضيء الكهوف المظلمة من النص، لا ليبصرها فحسب بل ليبصِّر بها المعرب، فلا يشتط في الإعراب، ولا يزلق في سيره إلى المعنى. إن النحاة في تقليبهم التركيب الواحد يفتحون ما استغلق من دلالات تعجز المعجمات عن دركها، ولذلك ذهب ابن جني إلى أن قدرة النحوي على سوق المعنى والإعراب في قرن دليل قاطع على سلامة التفكير غير المحوج إلى التأويل، فقال: «فإن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه»(١).

ز ـ طرائق التأويل النحوي:

من كلام ابن جني السابق تبين لنا أنه لو أتيح للنحاة أن يؤاخوا بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى في كل ما أثر عن العرب من الفصيح الذي يحتج به لما احتاجوا إلى التأويل، ولكن تنوع الأساليب وقفهم على تراكيب تتعذَّر فيها المُؤاخاة، ولهذا اضطروا إلى تأويلها على طرائق مختلفة، غير أنها، على اختلافها، توافق قواعد النحو، فما أبرز هذه الطرائق؟

١ ـ تقدير حركة الإعراب:

الإعراب في اللغة الإفصاح الصريح بالرأي، تقول العرب: «أعرب بحجته، أي أفصح بها ولم يتق أحداً»(٢). وهو في الاصطلاح: «البحث عن الكلمة وهي

(١) الخصائص ١/٢٨٣.

(٢) تاج العروس (عرب).

مركبة، ليكون آخرها على ما يقتضيه منهج العرب في كلامهم من رفع أو نصب أو جر أو جزم»(١).

وحركة الإعراب التي تلحق آخر الكلمة ليست حلية لفظية للكلام، وإنما هي دليل على مكان الكلمة من الجملة، وعلى عملها، ثم على معنى التركيب كله. فإذا قلت: ما أجملَ زيداً! ففتح اللام والدال دليل على تعجبك من جمال زيد، وإذا قلت : ما أجملُ زيدٍ؟، فضمة اللام وكسرة الدال دليل على سؤالك عن أجمل الأشياء فيه. وإذا قلت: ما أجمل زيد، ففتحة اللام وضمة الدال دليل على نفي الإجمال عنه، أو السؤال عن الشيء الذي أجمله زيد. وليس في هذه الجمل كلها ما يحتاج إلى تأويل.

أما إذا اختفت الحركات، كأن تقول: ما أحلى عيسى، فإن معنى الجملة مرتبط بتقدير حركة الإعراب: فإن قدرت فتحة على ألفي أحلى وعيسى فقد تعجبت. وإن قدرت ضمة على الأولى وكسرة على الثانية فقد سألت عن أحلى الأشياء في عيسى. وإن قدرت فتحة على الأولى وضمة على الثانية فأنت قصدت إلى واحدة من اثنتين: الأولى نفي الإحلاء عن عيسى، أي: أنه لم يحل شيئاً، والثانية سؤال عما أحلاه، أي عن شيء صنع له الحلاوة، كما تقول: الدهر يحلي ويمر. أرأيت كيف ارتبط المعنى بالإعراب؟ وهذا النحو من التقدير، على سهولته يدل على ارتباط معاني الكلام بحركات الإعراب، وعلى ضرورة التقدير أو التأويل فيما لا تظهر عليه الحركات.(٢)

---

(١) جامع الدروس العربية ١/ ٥.

(٢) ارتباط المعنى بالإعراب دفع أحمد بن فارس اللغوي إلى تأليف رسالة سماها (فتيا فقيه العرب) طرح فيها مجموعة كبيرة من الأسئلة، لا يستطيع القاضي أن يجيب عنها ما لم يكن متضلعاً من اللغة والنحو، وذكر في مقدمتها الطرفة التالية ليبرهن على صحة مقصده قال ابن فارس: «سمعت أبا بكر محمد بن الحسين الفقيه يقول: ادعى رجل مالاً بحضرة القاضي أبي عبيد بن خربوبة. فقال المدعى عليه: مالُه علي حق بضم اللام.، فقال: أبو عبيد أتعرف الإعراب؟ فقال نعم. قال: قم، قد ألزمتك المال».

رسالة (فتيا فقيه العرب) المنشورة في مجلة المجمع العلمي بدمشق المجلد ٣٣ ص: ٤٥٨.

٢ ـ إعادة صياغة التركيب:

الطريقة الثانية من طرائق التأويل النحوي هي إعادة ترتيب الألفاظ في بناء التركيب. فمن المعروف أن لكل عنصر من عناصر التركيب الفصيح موضعه في بناء الجملة.

فالفعل يسبق الفاعل، ورتبة المفعول به تعقب رتبة الفاعل نحو ﴿أحل الله البيع﴾(١). غير أن المفعول قد يتقدم في نحو ﴿إياك نعبد﴾(٢). وقد يكون تقدمه واجباً في نحو: ﴿فأما اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر﴾(٣)، وفي نحو: أدب الغلام أبوه، إذ لو قلت: أدب أبوه الغلام لعاد الضمير إلى متأخر لفظاً ورتبة. وهذا العود يمنعه النحاة، إلا ابن جني القائل في باب (نقض المراتب إذا عرض هناك عارض): وقالوا في قول النابغة:

جزى ربه عني عدي بن حاتم   جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

«إن الهاء عائدة على مذكور مقدم، كل ذلك لئلا يتقدم ضمير المفعول عليه مضافاً إلى الفاعل، فيكون مقدماً عليه لفظاً ومعنى. وأما أنا فاجيز أن تكون الهاء في قوله (جزى ربه عني عدى بن حاتم) عائدة على عدي خلافاً على الجماعة»(٤).

وربما كانت هذه الصورة من صور التقديم والتأخير ضعيفة التأثير في تحديد المعنى لخلوها من التعقيد، غير أن تداخل التقديم والتأخير في البيت الواحد قد يربك القارىء، فلا يستطيع فهمه ما لم يعد بناء التركيب وفق

---

(١) البقرة ٢٧٥.

(٢) الفاتحة ٤.

(٣) الضحى ٩ ـ ١٠.

(٤) الخصائص ١ / ٢٩٤. روي صدر البيت في ديوان النابغة ١٩١ (جزى الله عبساً في المواطن كلها). ورواه ابن عقيل ٢ / ٣٨٩ برواية الخصائص. وجاء في الحاشية: (الشاهد في قوله ربه حيث عاد الضمير منه، وهو فاعل مقدم على عدي، وهو مفعول به مؤخر).

القواعد والأساليب المألوفة. ومن هذه الصورة المعقدة ما رواه ابن جني حين قال: «ومثله في الفصل قول الآخر فيما أنشده ابن الاعرابي:

فأصبحت بعد خط بهجتها ... كأن قفراً رسومها قلماً(١)

أراد: فأصبحت بعد بهجتها قفراً، كأن قلماً خط رسومها. فأوقع من الفصل والتقديم والتأخير ما تراه. وأنشدنا أيضاً:

فقد والشك بين لي عناء ... بوشك فراقهم صرد يصيح(٢)

أراد فقد بين لي صرد يصيح بوشك فراقهم، والشك عناء. فقد ترى إلى ما فيه من الفصول التي لا وجه لها ولا لشيء منها»(٣).

لا سبيل إذن إلى فهم النصين السابقين إلا بإعادة ترتيب الألفاظ وفق المراتب التي قدرتها قواعد النحو، أي: وفق الأساليب التي التزمها العرب في تراكيبهم الصحيحة الفصيحة. وبذلك نصل إلى المعنى عن طريق هذا التأويل النحوي.

إن التأويل الذي ذكرناه لم يكن أكثر من ترتيب سليم للألفاظ، الغرض منه مساعدة الفكر على السير في طريق مستقيم إلى المعنى. ولك أن تلحق بهذا الضرب تخريج الاعتراض، أو ما تحسبه اعتراضاً. قال ابن جني: «فأما ما أنشده أبو علي من قول الشاعر:

(١) لم أقف على قائل هذا البيت على كثرة ذكره في كتب النحو - ذكره ابن الخشاب في المرتجل ٢١٢. وقال في التعليق على ما فيه من فصل: «وذا قبيح جداً، وهو مصنوع بلا شك» وانظر اللسان (خطط) والإنصاف ٢٢٥.

(٢) نص البيت في مغني اللبيب: ١٨٦ فقد والله بين لي عنائي ... بوشك فراقهم صرد يصيح

وذكره البغدادي في شرح أبيات مغني اللبيب ٤ / ٨٩ برواية المغني ولم يذكر قائله.

(٣) الخصائص ١ / ٣٣٠.

أتنسى ـ لاهـداك الله ـ ليلى　　وعهد شبابها الحسن الجميل(١)

كأن ـ وقد أتى حول جديد ـ　　أثافـيهـا حمامـات مثـول

فإنه لا اعتراض فيه. وذلك أن الاعتراض لا موضع له من الإعراب، ولا يعمل في شيء من الكلام المعترض به بين بعضه وبعض على ما تقدم. فأما قوله: وقد أتى حول جديد، فذو موضع من الإعراب، وموضعه النصب بما في كأن من معنى التشبيه»(٢).

ولو خطر لك أن تخالف ابن جني، وتحمل البيت على الاعتراض لأصبح التقدير: كأن أثافيها حمامات مثول، ثم تقول: قد أتى حول جديد، فلا يرتبط آخر الكلام بأوله. وحينئذ لا يكون للزمن أي: لانقضاء عام ومجيء عام أثر في جعل حجارة الموقد الثلاث (الأثافي) شبيهة بالحمائم الماثلة على الطلل، وإن حملته على الحال فحينئذ ترتبط الصورة أو المعنى بمرور الزمن. فلولا تقدم العهد الذي خلع على المشهد الرتوب والجمود، وعلى البيت ترابط الأجزاء لما تراءت لك الأثافي على هذه الصورة. أرأيت كيف حول التأويل المعنى حينما تحول الإعراب من الاعتراض إلى الحال؟

ولم يتقبل كل الدارسين المحدثين هذا الضرب من التأويل بقبول حسن، فقد ذهب د. علي أبو المكارم إلى أن النحاة في هذا التأويل ساروا باتجاه معاكس، لأنهم وضعوا القاعدة قبل أن يستعرضوا النصوص كلها، ورتبوا المراتب قبل أن يوفوا الاستقراء حقه من الإحصاء والاستقصاء. ورأى أن وجود هذه الأنماط من التعبير دليل على صحتها وفصاحتها. فلماذا ننكر المأثور ونعمل

---

(١) ورد البيتان في شرح أبيات المغني للسيوطي ٨١٨ منسوبين إلى أبي الغول الطهوي ونصهما فيه:

أتنسى لا هداك الله سلمى　　وعهد شبابها الحسن الجميل

كأن وقد أتى حول كميل　　أثافيها حمامات مثول

وانظر همع الهوامع ١/٢٤٨ ومغني اللبيب ٤٣٨ وشرح أبيات مغني اللبيب ٦/٢١٦.

(٢) الخصائص ١/٣٣٧.

على إعـادة ترتيبـه؟ ولماذا لا نجعل هذا الترتيب ـ على عـلاته ـ شكلاً آخـر من أشكال التراكيب الفصيحة؟ قال أبو المكارم: «هـذه الدعاوي ترتكز على تصور خاص للنصـوص يتناول فيها خصائصها الموجـودة بالفعل، وما تكشف عنه من حيث الرتبة والترتيب والتـوالي جميعاً، وما تكشف عنه من اختـلاف بينها وبين القـواعـد، ومـا تفـرضـه من النظام بين أجـزاء التركيب»(١). ثم قـال: «ودعاوي التقديم والتأخير والفصل قد تكون وسـائل مستقلة لإعادة صياغة المادة بغيـة تأويلهـا»(٢). وهو كما يبـدو غير راض عن التأويل، مـؤثر عليـه الاعتراف بصحة هذه التراكيب راغب إلى النحاة في درسها وتعديل القواعد على هديها.

وردُّنا عليه أن قلة هذه التراكيب، وأن ورودها أو ورود أكثرها تعقيداً في الشعر لا في النثـر دليل على اقتراب القواعـد من الصحة والاطراد، وإن لم تكن خـالصة الصحـة تامـة الاطراد. فقيـود الوزن والقافيـة أركبت الشعـراء هذا المركب الصعب، وإسماح المنثور جنب قواعدهم هذه العثرات.

٣ ـ التضمين

ثالثـة الطرائق التضمين، وضحـه ابن هشام فقـال: «قـد يشربون لفظاً معنى لفظ، فيعطونه حكمـه، ويسمى ذلك تضميناً، وفـائـدته أن تؤدي كلمـة مـؤدى كلمتين. قـال الزمخشري: ألا ترى كيـف رجع معنى ﴿ولا تعـد عيناك عنهم﴾(٣). إلى قولك: ولا تقتحم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم»(٤).

وربما حمل بعض الدارسين التضمين على الحذف، ومـــا هو بذاك، لأن التأويل بالحذف يعني أن تعيد إلى التركيب ما حذف منه بغية إتمامه. والتأويل

(١ ـ ٢) أصول التفكير النحوي ٢٨٦.

(٣) سورة الكهف ٢٨.

(٤) مغني اللبيب ٧٦٢ ـ ٧٦٣.

بالتضمين يلزم في تركيب تحمل فيه الكلمة أكثر من معنى. فالتأويل بالحذف تكملة اللفظ لتكملة المعنى، والتأويل بالتضمنين تكملة اللفظ التام بمعنى يوضحه. ولا يفعله النحوي اعتباطاً، وإنما يستند فيه إلى عنصر لفظي يشفع له. قال ابن هشام: «قال الفرزدق:

كيف تراني قالياً مجني   قد قتل الله زياداً عني(١)

أي: صرفه بالقتل». فالجار والمجرور عني حملا النحاة على تأويل القتل بالصرف، لأن زياداً لم يقتل نيابة عن الفرزدق، وإنما كان قتله صرفاً له عن الفرزدق مما دعا الشاعر إلى إطراح سلاحه.

ومن التضمين قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾(٢)، أي: ولا تضموها آكلين. فحرف الجر (إلى) أوحى بمعنى الضم، وعليه اعتمد الزمخشري في تأويل المعنى حينما ضمن الأكل معنى الإلحاق.

والتضمين موضعي الدلالة، آنيُّ التأويل، فليس لك أن تحمل كل عبارة فيها (لا تأكلوا إلى) على معنى الضم، إذ لو فعلت ذلك لانقلب التضمين إلى ما يشبه المشترك اللفظي. ولما كان التضمين موضعي الدلالة فإن اللفظة التي ضمنت معنى جديداً لا تحتفظ بهذا المعنى الإضافي. فهي متى فارقت موضعها فارقها التضمين. قال ابن جني: «إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له. فأما في كل موضع، وعلى كل حال فلا»(٣).

وحينما نقر ابن جني عن النصوص التي يمكن تأويلها بالتضمين راعته

---

(١) نسب الأشموني هذين البيتين إلى الفرزدق. وقال الصبان في الحاشية ٢/ ٩٥ «أراد زياد ابن أبيه الذي استلحقه معاوية بن أبي سفيان بنسبه، واعترف بأنه أخوه» وانظر مغني اللبيب ٧٦٣. والخصائص ٢/ ٣١٠.

(٢) النساء ٢.

(٣) الخصائص ٢/٣٠٨.

كثرتها، ووجد أن فيها أسلوباً ناجعاً لفهم النصوص وإفهامها، فقال: «ووجدت في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً، لا يكاد يحاط به. ولعله لو جمع أكثره لا جميعه لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه. فإذا مر بك شيء منه فتقبله، وأنس به، فإنه فصل من العربية لطيف حسن، يدعو إلى الأنس بها، والفقاهة بها»(١).

ولك أن تضيف إلى كلام ابن جني المطلق هذا قيداً يضع التضمين في موضعه، وهو أن باب التضمين لا يفتح مصراعاه لكل مجتهد، بل يفتح بقدر لمن أوتي القدرة على دقة التقدير، والمعرفة باللغة والنحو، والتمرس بأساليب العرب، والتعبد بضوابط النحو.

٤ ـ الحمل على المعنى:

رابع الأساليب التي يستخدمها النحاة في التأويل هو الحمل على المعنى. ذكره ابن جني فقال: «اعلم أن هذا الشرج(٢). غور من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح، وقد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثوراً ومنظوماً، كتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، وتصور معنى الواحد في الجماعة، والجماعة في الواحد)(٣). وبعد أن حلل طائفة من الشواهد غير مستند إلى ضوابط دقيقة، تميز الحمل على المعنى من التضمين أقر بأنه متروك لقدرة النحوي على تأويل الكلام، فقال: «وَكَلْنا الحال إلى قوة النظر وملاطفة التأول»(٤). فمن يقرأ قوله تعالى: ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾(٥)، ويأخذ بظاهر المعنى واللفظ

---

(١) الخصائص ٢/ ٤١٠.

(٢) الشرج: النوع.

(٣) الخصائص ٢/ ٤١١.

(٤) الخصائص ٢/ ٤٣٥.

(٥) الأعراف ٥٦.

يتوقف عند الآية. فظاهر المعنى أن الرحمة الشفقة ورقة القلب، وظاهر اللفظ أن الرحمة مؤنثة، وقريب مذكر، فلماذا لم يطابق خبر إن اسمها في التأنيث؟ حل المسألة عند ابن جني واحد من اثنين: الأول أن الرحمة بمعنى المطر، أي أن التأويل النحوي أفضى بنا إلى المطابقة بين طرفي الإسناد في التذكير والثاني أن (قريب) على وزن فعيل الذي يستوي فيه المذكر والمؤنث. وهذا يعني تطابق الطرفين في التأنيث. قال ابن جني: «إنه أراد بالرحمة هنا المطر، ويجوز أن يكون التذكير هنا إنما هو لأجل فعيل»(١). والتأويل الأول أولى كما توحي عبارة ابن جني. ولو لم يكن الأول أولى ما عقد عليه باب الحمل على المعنى.

ومن النصوص التي تؤول بتصور معنى الجماعة في الواحد قول الفرزدق في هجو جرير:

وإذا ذكرت أباك أو أيامه   أخزاك حيث تقبل الأحجار(٢)

فمن لم يرتض التأويل مذهباً حمل الأحجار على أحد محملين: أولهما أن الضرورة ألجأت الشاعر إلى جمع الحجر الأسود الذي يقبله الحجيج على أحجار، والثاني أن الجمع مقصود، وأن الشاعر أراد الحجر الأسود ومقام إبراهيم وغيرهما من حجارة الحرم. ومن ارتضى التأويل ذهب مذهب ابن جني الذي تراءى له أن الحجر الواحد لمكانته ولتقبيله من كل جانب غدا أحجاراً. قال ابن جني: «يريد الحجر، فإنه جعل كل ناحية حجراً، ألا ترى أنك لو مسست كل ناحية منه لجاز أن تقول: مسست الحجر؟ وعليه: شابت مفارقه، وهو كثير العثانين. وهذا عندي هو سبب إيقاع لفظ الجماعة على معنى الواحد»(٣).

ورأى بعض الدارسين المحدثين أن هذا الأسلوب من التخريج محاولة لتأويل النصوص المخالفة للقواعد على نحو يجعلها سائغة أو مشروعة. قال د.

---

(١) الخصائص ٢/٤١٢.

(٢ ـ ٣) الخصائص ٢/٤٢٢ ورد البيت في ديوان الفرزدق ١/٣٧٢ برواية الخصائص. وجاء في الحاشية ٨: «حيث تقبل الأحجار: أراد بها مناسك الحج».

علي أبو المكارم: «هذا الأسلوب هو أهم أساليب تأويل النصوص المخالفة لقواعد التطابق. وهو بدوره يبدأ من الأحكام المأخوذة من القاعدة ومحاولة إسباغها على النص»(١). ونحن لا ننكر ما ذهب إليه، غير أننا نرى إلى جانب ذلك أن في الحمل على المعنى دليلاً على مرونة النحو، وعلى ثراء العربية. أما المرونة فتتمثل في طواعية النحو وقدرة القواعد على تمثل النوادر. وأما الثراء فيتمثل في تعدد الأساليب وتنوع التراكيب واستنادها إلى الخيال الخصيب في ابتكار غير المألوف منها.

٥ ـ الحذف:

ربما كان الحذف أنجع الطرائق وأوسعها في تأويل النصوص، وأعظمها حظاً من عناية النحاة، فلماذا أولاه النحاة القدر الأكبر من عنايتهم؟ وما أبرز أشكاله المتصلة بتأويل الإعراب وتوجيه المعنى؟ ثم ما آراء الأقدمين والمحدثين في اتخاذه وسيلة من وسائل الدراسات اللغوية والنحوية؟

أ ـ صلة الحذف بالنحو:

من استعراض الطرائق المتبعة في التأويل، ومن مقارنة بعضها ببعض يتبين لنا أن الحذف ألصقها بالأساس الراسخ الذي شمخ عليه صرح النحو، وهذا الأساس هو مبدأ العامل والمعمول. فمتى وجد النحوي معمولاً نقب عن عامله، فإن وجده في النص ربطه به، وإن لم يجده التمس له وجهاً من أوجه التأويل.

ويرتبط الحذف بركن آخر من أركان الفكر النحوي، وهو الإسناد، فالعمد في بناء الجملة العربية هي المسند بأنواعه كالفعل والخبر وما أشبههما،

(١) أصول التفكير النحوي ٢٨٦.

والمسند إليه بأنواعه كالفاعل والمبتدأ وما أشبههما. وكل ما لم يكن عمدة كان فضلة، والفضلات أكثر الكلام، ومنها المنصوبات والمجرورات والتوابع. فإذا وجد النحوي مسنداً ولم يجد مسنداً إليه بحث عن قسيمه، وإذا وقع على المسند إليه ولم يقع على المسند نقر عن قسيمه أيضاً، فإن ظفر بطلبته في النص مقدمة أو مؤخرة أعاد بالتأويل ترتيب التركيب، ليربط عناصر الكلام بعضها ببعض. وإن لم يظفر بها حلل وأول وعلل ليخرج بالتركيب من شكله الأدبي الموروث المختصر إلى شكله النحوي التام المفترض.

عني بدراسة الحذف كبار النحاة، وخصوه بفصول مفصلة من كتبهم. ومن أبرز النحاة الذين توفروا على دراسته أبو الفتح عثمان بن جني الذي خصه بفصل مطول من خصائصه في «باب شجاعة العربية»(١). قال في مطلع هذا الفصل: «قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة. وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب بمعرفته»(٢).

وفي كلام ابن جني حقيقتان:

أولاهما أن الحذف متنوع الصور والمقادير، يبدأ بأصغر العناصر اللغوية وهو الحركة، وينتهي بأكبرها وهو الجملة، فهو وإن خصته كتب الضرائر بفصل منها. ليس ضرورة شعرية، ولا شذوذاً خارجاً على القانون، وإنما هو ظاهرة أصيلة واسعة النطاق متعددة الصور.

وثانية الحقيقتين أن تأويل المحذوف ليس رجماً بالغيب، ولا ترقيعاً للتعبير الناقص برقعة غريبة جليبة تلصق به فيأخذها أو ينبذها. وإنما هو بحث عن عضو بتر من جسده، يعيد النحوي زرعه في الموضع الذي نزع منه، ولا يسوغ الزرع إلا بعد أن يثبت التحليل صحة التأويل بالدليل، وبعد أن يحقق الزرع صحة المعنى من ناحية، واطراد قواعد الإعراب من ناحية ثانية.

(١ ـ ٢) الخصائص ٢/ ٣٦٠.

ب ـ أضرب الحذف:

لما كان تأثير حذف الحركة والحرف في الإعراب أظهر في المعنى فقد آثرنا الاقتصار في كلامنا على حذف الكلمة والجملة، لنرصد ما ينجم عن الحذف من خلل في المعنى، لا يمكن تلافيه بغير التأويل.

أما حذف الكلمة فعلى أضرب: فضرب واجب، وضرب جائز، وضرب تحذف فيه العمد، وضرب تحذف فيه الفضلات، وكل ضرب من هذه الأضرب يقتضي التأويل لتوضيح المعنى وتحديد الإعراب. فمن حذف العمد الواجب حذف الخبر في أربعة مواضع، وحذف المبتدأ في أربعة أخرى تذكرهن جميعاً كتب النحو، وحسبنا هنا أن نشير إلى موضع واحد، وهو حذف الخبر بعد واو تفيد في الإعراب العطف وفي المعنى المصاحبة في غير باب المفعول معه. قال ابن مالك:

وبعد واو عينت مفهوم (مع) كمثل: (كل صانع وما صنع)(١)

تأويل المثال: كل صانع وصنعته مقترنان. ولولا التأويل لبقي التعبير مبتوراً.

ومن حذف الفضلات الجائز حذف الحال في نحو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾(٢). فظاهر العبارة يشير إلى تمامها، ولكنك لو تقبلت ظاهر المعنى لأوجبت الصيام على كل من شهدوا رمضان من صحيح ومريض، ومقيم ومسافر، وبالغ وطفل، وحائض وبارئة من الحيض. وهذا المعنى يخالف حكم الشرع. فالتأويل إذن واجب. قال ابن جني: «أي: فمن شهده صحيحاً بالغاً. فطريقه أنه لما دلت الدلالة عليه من الإجماع والسنة جاز حذفه تخفيفاً. وأما لو عريت الحال من هذه القرينة، وتجرد الأمر دونها لما جاز حذف الحال على وجه»(٣).

(١) شرح ابن عقيل ١/ ١٩٤.

(٢) البقرة ١٨٥.

(٣) الخصائص ٢/ ٣٧٩.

وربما ذهبت صور الحذف المركب بنصف العبارة، كالذي تجده في قوله تعالى: ﴿إذ دخلوا عليه، فقالوا. سلاماً، قال: سلام، قوم منكرون﴾(١). وتأويل الآية: (اذكر) إذْ دخلوا عليه، فقالوا: (نسلم عليكم) سلاماً، قال: سلام (عليكم)، (أنتم) أو (هم) قوم منكرون(٢). فانظر كيف اضطر المعرب إلى تقدير ستة ألفاظ أقامت الإعراب من ناحية، وكشفت قناع المعنى من ناحية أخرى.

وإذا كانت مواضع الحذف تتعدد في العبارة الواحدة فإن أوجه التأويل تتعدد في الموضع الواحد، وبتعددها تختلف معاني النص. ففي قوله تعالى: ﴿حملته أمه وهناً على وهن﴾(٣) ثلاثة أوجه لإعراب (وهناً) أي: ثلاثة أوجه في فهم معنى النص: أولها النصب بنزع الخافض، أي: حملته في وهن، والثاني الحال، أي: حملته وهي موهونة القوى، والثالث المفعول المطلق، أي حملته فوهنت وهناً. ولا يخفى ما بين الدلالات الثلاث من فروق. فعلى الأول يكون الوهن طبعاً في المرأة لأن جنس النساء أضعف من جنس الرجال، وعلى الثاني يكون الوهن مقترناً بزمن الحمل، وعلى الثالث يكون الوهن ناجماً عن الحمل.

وفي بعض النصوص يرقى التأويل بالكلمة الواحدة إلى تسعة أوجه، وكل وجه منها بمعنى من المعاني. وهذه المعاني قد تكون متقاربة، وقد تكون متباعدة، ولكل منها دليل يرجحه. قال تعالى: ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا﴾(٤). أول النحاة والمفسرون نصب (زهرة) على تسعة أوجه(٥)، أبرزها عند الزمخشري النصب على الذم أي على تقدير: أذمُّ زهرة، يليه تضمين متعنا معنى أعطينا، فتعرب زهرة مفعولاً ثانياً(٦)

(١) الذاريات ٢٥.

(٢) إعراب القرآن الكريم وبيانه ٩/٣١٣.

(٣) لقمان ١٤.

(٤) طه ١٣١.

(٥) انظر إعراب القرآن الكريم وبيانه ٦/٢٦٩.

(٦) الكشاف ٢/٥٥٩.

ومن يستعرض الأوجه الأخرى يجد بينها الحال، والبدل من ما، والتمييز، ويجد أن كل إعراب يسبغ على العبارة الكريمة ظلا خاصاً من ظلال المعاني والمشاعر المرفرفة فوق الآية، ويتجه بالآية اتجاها يداني سابقه ولا حقه أو يجافيهما.

ولما كانت الألفاظ أوعية المعاني فإنه كلما زاد مقدار المحذوف من الألفاظ زاد المقدار الخفي من المعاني، واشتدت الحاجة إلى التأويل. ولهذا كان حذف الجمل أدعى إلى التباس الدلالات أي: أدعى إلى التأويل. وحذف الجمل في العربية متعدد الصور، يرد في أساليب كثيرة، أبرزها التحذير نحو: إياك والكذب، والإغراء نحو: المروءة والنجدة، والاختصاص، نحو: نحن ـ العرب ـ نكرم الضيف(١).

وباب ما ينصب بفعل محذوف نحو: مرحباً وأهلاً وسهلاً. وتقدير التحذير: باعد نفسك من الكذب وباعد الكذب من نفسك، وتقدير الإغراء: الزم المروءة والنجدة، وتقدير الاختصاص: أخص العرب(٢). ولعبارات التحية تأويلان ذكرهما العكبري فقال: «أحدهما: هي مفاعيل لفعل محذوف تقديره: لقيت رحباً وأهلاً وسهلاً فاستانس. والثاني أن يكون (مرحباً) مصدراً، أي رحبت بلادك مرحباً، وسهلت سهلاً، وتأهلت أهلاً أي: تأهلاً»(٣).

ومن يجاوز هذه العبارات المألوفة لسعة تداولها إلى عبارات مهجورة حفلت بها كتب الأدب ونسيتها ذاكرة العصر الحاضر، أو ضاقت بها أساليب الكتاب العصريين يجدها أحوج من سابقاتها إلى التقدير والتأويل لتقريب معانيها البعيدة. قال ابن جني: «وقد حذفت الجملة من الخبر، نحو قولك: القرطاس والله، أي: أصاب القرطاس، وخير مقدم، أي: قدمت خير مقدم.

---

(١) جامع الدروس العربية ٣/١٣ ـ ١٥.

(٢) جامع الدروس العربية ٣/١٣ ـ ١٥.

(٣) اللباب في علل البناء والإعراب ١/ ٤٦٤.

وكذلك الشرط في نحو قـولـه: الناس مجزيون بأفعالهم إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. أي إن فعل المرء خيرا جـــزي خيرا، وإن فعـل شرا جـــزي شرا»(١). ولو تأملت الجملة الأخيرة لوقفت فيها على لبس نحوي لا معنوي، لا يخفى على مثل ابن جني. والتأويل الذي يصاقب به المعنى الإعـراب هو: إن فعل خيرا فجزاؤه خير، وإن فعل شرا فجزاؤه شر.

ربما كان الحذف الذي طرأ على الجمل الســابقة أبعـد تأويلاً مما أصاب ســابقاتها، غير أنه يبـدو سهل التناول، يدركه من له حظ يسير من الاشتغـال بالنحو إذا قيس بالتراكيب التي أقلع الناس عن استعمالها. ومن هذه التراكيب، افعل هذا إمـــا لا. «والأصل افعل هذا إن كنت لا تفعل غيره، فحـــذف كـان مع اسمها وخبرهـا، وبقيت (لا) النافية الـداخلة على الخبر، ثم زيدت (ما) بعد (أن) لتكون عـوضـــا، فصــارت (إن مــا)، فـأدغمت النون في الميم بعـد قلبهـا ميما، فصارت إما»(٢).

ومن هذا الضرب المعقد أن تحذف كان، وتذكر (مـا) عوضا عنها، ويبقى اسمها وخبرهــا، ولا يكون ذلك إلا بعد (أن) المصـدرية، نحو: (أما أنـت ذا مال تفتخر أي: لأن كنت ذا مال تفتخر. ومن ذلك قول الشاعر:

أبا خراشة أمــا أنــت ذا نــفـر   فإن قومي لم تأكلهم الضبع(٣)

قال ابن هشام: «أي: لأن كنت ذا نفـر افتخرت علي»(٤) وقال البغدادي:

---

(١) الخصائص ٢/ ٣٦٠.

(٢) جامع الدروس العربية ٢/٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٣) جـامع الدروس العـربية ٢/ ٢٨٦ درس البغـدادي في الخزانة ٤/ ١٣. هذا البيت. وقـال: هو «للعبـاس بن مـــرداس السلمي» وجـاء في شرح شــذور الذهــب ١٨٧ «المراد بالضبع السنة المجـدبة» ورد على ذلك البغدادي، فقـال: «قـال ابن الأعـرابي: ليس يريدون بالضبع السنة، وإنما هو الناس إذا اجـدبوا ضعفـوا عن الانتصار، فسقطـت قواهم، فعـاثت فيهم الضبـاع والذئاب فاكلتهم» وروي في الشعر والشعراء ١/ ٣٤١: أبا خراشة أما كنت ذا نفر.

(٤) شرح شذور الذهب. ١٨٧.

«أنت اسم لكان المحذوفة، وذا نفر خبرها»(١). وقال ابن الشجري: «هي (أن) ضمت إليها (ما)، وهي (ما) للتوكيد. ولزمت (ما) كراهية أن يجحفوا بها لتكون عوضاً من ذهاب الفعل، كما كانت الهاء والألف عوضاً من ياء زنادقة واليماني»(٢).

ويشيع هذا الضرب من التأويل في الأمثال، لأن طائفة كبيرة منها صيغت صوغاً مختصراً، فأصابها من الحذف ما أحوجها إلى التأويل لتوجيه إعرابها وتوضيح معانيها، ومن ذلك قول العرب: ماز رأسك والسيف، أي: يا مازن احذر السيف وأبعد رأسك. قال: قال الميداني: في تفسيره: «قال الأصمعي: أصل ذلك أن رجلا يقال له مازن أسر رجلا. وكان رجل يطلب المأسور بذحل، فقال: له: ماز أي: يا مازن رأسك والسيف. فنحى رأسه، فضرب الرجل عنق الأسير»(٣).

ج ـ آراء القدماء والمحدثين في الحذف:

ذكرنا قبل أن الحذف أهم الطرائق التي اعتمد عليها الأقدمون في تأويل التراكيب ليردوها من صورها المختزلة إلى صورها التامة. وبينا أن الأساس الذي قام عليه التأويل بالحذف هو مبدأ العامل والمعمول وحاجة المسند إلى المسند إليه، غير أن لبعض الدارسين المحدثين رأياً آخر في المسألة.

قد يذهب الظن بأصحاب المدرسة الوصفية أو الشكلية في النحو إلى أن ظاهر الألفاظ يدل على معانيها، ففيم التأويل؟ والجواب من جهتين: نحوية ومعنوية:

---

(١) خزانة الأدب ٤/١٣.

(٢) أمالي ابن الشجري ٢/١١٥.

(٣) مجمع الأمثال ٢/٢٧١.

أمـا النحـوية فالألفـاظ المذكـورة قـد تكون مـرفوعـة أو منصـوبة أو مجرورة، وليس في النصوص عوامل تعمل فيهـا، وأصحاب المدرسة الوصفية ـ شأنهم شأن ابن مضـاء القـرطبـي ـ لا يأخـذون بفكرة العـامل والمعمـول، ويدعـون إلى دراسـة كـلام العـرب كما أثـرعنهم. غير أننا لا نستطيع إلا أن نقابلهم بمثل ما قابلوا به النحو القديم ما لم يخترعوا نحواً جديدا يقعد القواعد كلهـا، ولا يكتفي بإنكار التأويل وحـده أو فكرة العامـل وحدها، ومـا لم يكن النحو الجديد قادراً على تفسير كل ما فسره النحو القديم.

وأمـا المعنوية فهي أن وضـوح هذه التراكيب التي أغـار عليهـا الزمـان فاجتثَّ أبعـاضاً منها مرهون بمعـرفة أصولها، وإهمالها أنسى المتأخـرين ما كان يعرفه المتقدمون. أما المعـروف منها ومن معانيها مثل: أهلا ومرحبا فعلة معرفته التداول والتعليم، لأن التداول رسخ الاستعمال في الألسنة، والأصوات في الأسماع، والمعاني في الصـدور، ولأن التعليم جلا مـاران عليها مـن أوضار الغموض.

وربما كان الحذف ناجماً عن كثرة الاستعمال، فشيوع اللفظ الواحد، أو الجملة المركبـة من بضـع كلمات يزرع الوقع في الآذان فتـألفـه، والدلالة في الأذهان فتعـرفهـا، حينئذ تجد الألسن الـراحـة في النطق المختصر فتعـدل عن النطق التام. ولعلّ سيبويه كان أسبـق النحاة إلى اكتشاف هذه العلـة إذ قال: «الشيء إذا كثـر في كـلامهم كـان له نحو ليس لغيره مما هو مثله. ألا ترى أنك تقول: لم أك، ولا تقول: لم أق، وتقول: لا أدر كما تقـول: هذا قاض، وتقول: لم أبل ولا تقول: لم أُرَمْ، تريد: لم أرامِ. فالعرب مما يغيرون الأكثر في كلامهم عن حال نظائره»(١).

والمقصود بكلام سيبويه: «له نحـو ليس لغيره» أسلوب التعبير لا قواعد النحو، لأن التأويـل يعيد إلى التركيب ما اقتطعـه الحذف منه، وبإعادتـه يتخذ

(١) كتاب سيبويه ٤/ ٤٠٥.

التركيب الذي عراه الحذف مكانه بين أمثاله التوام. ويجري عليه ما يجري على ضرائبه من أحكام الإعراب.

ومن يتعقب الحذف لكثـرة الاستعمال يجد أمثلة كثيرة منه، وحسبك أن ترسل الطرف ساعة في كتاب الخصـائص لابن جني لتقع على نموذجات كثيرة من أحـرف وأفعـال وتراكيب أصـابها الحذف لهذه العلة، ومنهـا: «قـالوا: في سوف أفعل (سو) أفعل، و(سف)(١) أفعل ومنها: قولهم في ظللت: (ظلت)(٢) ومنها: (ولاك اسقني) في ولكن اسقني(٣)، ومنها (أيش) في أي شيء.(٤)

ولا يضير الحذف العـريق في لغتنا الوثيق الصلة بنحونا أن يحمل عليـه وعلى من فسر على هديه كثيراً مـن العبـارات والمفـردات عـدد من الدارسين المحدثين المنادين بالدراسـات الوصفية الشكلية للغة والنحـو، ومنهم الدكتور علي أبو المكارم الذي اتهم قدماء النحاة بأنهم قبسوا فكرة الحذف والتأويل من علم الكلام، ودعا إلى دراسـة التراكيب كما سمعت، وحجته هي أن على الدارس أن يدرس مـا قيل، لا ما يتصـور أنه قيل، وأن يحلل الواقع المعيش لا المفترض المتخيل. قال: «في الحالات التي يتحتم عند النحـاة الحذف فيها لا معنى لتقدير الحذف، إذ إنه مـا دام لم يرد ولا يجوز أن يرد فإن تقـديره يعـد عبثـا باللغـة وإهداراً لمقوماتها وإغفالاً لخصائصها»(٥).

وسبب التقدير في رأيه قصـور القواعد التي وضعها النحـاة على أساس الاستقـراء الناقص ـ وحل المشكلة عنده أن يعاد تقعيـد القواعـد، لا أن تراض النصوص الشامسة على هذه القواعد بغية تطويعها وإخضاعها لأحكام شرعت

(١) انظر الخصائص ٢/ ٤٤٠.

(٢) انظر الخصائص ٢/ ٤٣٨.

(٣) انظر الخصائص ١/ ٣١٠، والعبارة بعض شطر من بيت للنجاشي الحارثي، وهو قوله:

فلست بآتيه ولا أستطيعه ... ولاك اسقني إن كان ماؤك ذا فضل

(٤) انظر الخصائص ١/ ٢٤٢.

(٥) انظر أصول التفكير النحوي ٣٠٥.

لغيرها. وإذا كان النقص في النحو لا في النص فالنحو أولى بالإصلاح حتى يتم، لأن النحو قوانين مستنبطة من النصوص لا قيود مفروضة عليها. قال أبو المكارم: «لم يكن الهدف من هذا التقدير غير معالجة قصور القواعد النحوية عن استيعاب الظواهر اللغوية، ووضع الهدف على هذا النحو أسلم إلى كل من هذه الأخطاء. ولعله كان يصلح البحث النحوي إلى حد ما أن تعدل القواعد بحيث توضح قوانينها كل ما يتصل بالواقع اللغوي من ظواهر».(١)

وسواء أكان النحو العربي القديم بقواعده التي يتهمها الوصفيون بالقصور قادراً على دراسة الحذف أم عاجزا عن الاضطلاع بهذه التبعة، فالحذف بأوجهه المتعددة ظاهرة ماثلة، ومثولها وجد لدى النحاة عناية تمخضت عن حل تلقاه الناس بالقبول. وعلى الذين يرفضون هذا الحل أن يبتكروا حلاً آخر ينتمي إلى نحو آخر، هو النحو الوصفي، يدرس التراكيب التي عراها الحذف، ويضع لها قواعدها التي تخرج إعرابها وتفسر معانيها. وإلى أن يظهر هذا النحو الوصفي المبتكر تظل السيادة في ميدان الحذف للتحليل المبني على التأويل.

ح ـ خاتمة البحث:

انبعث هذا البحث من سؤال محدد، وسار على طريق واضح، ونحو غاية يبحث عنها التوق إلى فهم النص العربي. أما السؤال فهو كيف نفهم النص على هدي التأويل النحوي. وأما الطريق فهو الأساليب التي اتبعها النحاة في فهم النص وإفهامه. وأما الغاية التي بلغها فهي قبول ما قعد القدماء من قواعد، والحذر مما اعترض به الوصفيون من مآخذ على هذه القواعد.

وقبل أن يبلغ البحث غايته عرض أساليب التأويل عند المفسرين

(١) المصدر السابق ٣٠٥.

والأصوليين والنحاة، ثم بين أن التأويل عمل عقلي، لم يكن بد منه لفهم بعض النصوص، وأشار إلى صلة التأويل غير المحققة بالاعتزال. ثم تحدث عن طرائق التأويل الخمس، وهي: تقدير حركة الإعراب، وإعادة صياغة التركيب، والتضمين، والحمل على المعنى، والحذف. وأولى الحذف عناية خاصة لاعتقاده أنه أنجع طرائق التأويل، وناقش رأي من يضيق صدراً بالتأويل عامة، وبالحذف على نحو خاص. وتبين له أن التأويل بأساليبه الخمسة عظيم النفع في تحليل النصوص لفهمها وإفهامها، لأنه أسلوب مستخلص من طبيعة التعبير العربي، لا أسلوب دخيل، قيدت به النصوص الأصيلة.

فإن أصاب فالفضل لقوة النحو وعبقرية واضعيه الذين أتقنوا صنعه، وإن أخطأ فاللائمة علي لعجزي عن إدراك أسرار النحو والإحاطة بمراميه.

مصادر البحث ومراجعه

١ ـ أسرار اللغة. د. إبراهيم أنيس. المطبعة الانجلو المصرية ١٩٧٩م.

٢ ـ أصول التفكير النحوي. د. علي أبو المكارم. الجامعة الليبية ١٣٩٣هـ.

٣ ـ إعراب القرآن الكريم وبيانه ـ محيي الدين الدرويش. دار الإرشاد حمص ١٤٠٨هـ.

٤ ـ الأعلام خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٦م.

٥ ـ الاقتراح في أصول النحو. جلال الدين السيوطي تح د. أحمد قاسم. مطبعة السعادة ١٣٩٦هـ.

٦ ـ أمالي ابن الشجري تح د. محمود محمد الطناحي. مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٩٢م.

٧ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري. تح محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر بيروت.

٨ ـ البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي. مصر ١٣٢٧هـ.

٩ ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي تح محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة ١٩٥٧م.

١٠ ـ تاج العروس للزبيدي. تح عبد الستار أحمد فراج. طبعة الكويت ١٩٦٥م.

١١ ـ جامع الدروس العربية. مصطفى الغلاييني. المكتبة العصرية لبنان ١٩٨٥م.

١٢ ـ خزانة الأدب للبغدادي. تح عبد السلام محمد هارون. مطبعة المدني القاهرة.

١٣ ـ الخصائص لابن جني. تح محمد علي النجار. دار الكتب القاهرة ١٩٥٢م.

١٤ ـ دراسات في مناهج المفسرين د. إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة. القاهرة ١٩٧٩م.

١٥ ـ ديوان الفرزدق. دار بيروت للطباعة والنشر ١٤٠٤هـ.

١٦ ـ ديوان النابغة الذبياني. تح محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف ١٩٨٥م.

١٧ ـ الرماني النحوي. د. مازن المبارك. دمشق دار الفكر ١٩٩٥م.

١٨ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي. مؤسسة الرسالة دمشق ١٩٨٢م.

١٩ ـ شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي. تح عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق. دمشق ١٩٧٥م.

٢٠ ـ شرح ابن عقيل. بيروت دار الفكر ١٤١١هـ.

٢١ ـ شرح شذور الذهب لابن هشام. تح محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢٢ ـ شرح الكوكب المنير لابن النجار. تح د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد. جامعة أم القرى ١٤٠٢هـ.

٢٣ ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة. تح أحمد محمد شاكر. دار المعارف ١٩٨٢م.

٢٤ ـ الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس. تح أحمد صقر. طبعة البابي الحلبي.

٢٥ ـ طبقات اللغويين والنحويين للزبيدي. تح محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف ١٩٧٣م.

٢٦ ـ ظاهرة التأويل في الدرس النحوي. د. عبد الله بن حمدان الخثران. الرياض ١٤٠٨هـ.

٢٧ ـ العربية. يوهان فك. ترجمة عبد الحليم النجار. مكتبة الخانجي مصر ١٩٥١م.

٢٨ ـ فقه اللغة المقارن. د. إبراهيم السامرائي. بيروت ١٩٦٨م.

٢٩ ـ الكشاف للزمخشري. دار المعرفة بيروت.

٣٠ ـ الكليات لأبي البقاء الكفوي. تح د. عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق ١٩٨٢م.

٣١ ـ اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري. تح د. غازي طليمات ود. عبد الإله نبهان دار الفكر ١٩٩٥م.

٣٢ ـ لسان العرب لابن منظور طبعة صادر بيروت.

٣٣ ـ لمع الأدلة لابن الأنباري. تح سعيد الأفغاني. الجامعة السورية ١٩٥٧م.

٣٤ ـ مجلة المجمع العلمي بدمشق المجلد ٣٣.

٣٥ ـ مجمع الأمثال للميداني. تح محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الجيل بيروت ١٤٠٧هـ.

٣٦ ـ مدرسة الكوفة د. مهدي المخزومي. مطبعة البابي الحلبي ١٩٥٨م.

٣٧ ـ المرتجل لابن الخشاب. تح علي حيدر. دمشق ١٣٩٢هـ.

٣٨ ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي. تح جاد المولى وزملائه.

٣٩ ـ معاني القرآن للفراء. تح محمد علي النجار وأحمد نجاتي. دار الكتب ١٩٩٥م.

٤٠ ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي. دار المستشرق بيروت.

٤١ ـ مغني اللبيب لابن هشام. تح د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله وسعيد الأفغاني دار الفكر الطبعة الثانية.

٤٢ ـ مقـاييس اللغة لابن فـارس. تحقيق عبـد السـلام محمد هارون الطبعـة الثانية ١٩٧٣م.

٤٣ ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري. مصر ١٢٩٤هـ.

٤٤ ـ نشأة النحو. محمد الطنطاوي. دار المعارف ١٩٧٣م.

٤٥ ـ وفيـات الأعيـان لابن خلكـان. تح د. إحسـان عبـاس. دار صـادر بيروت ١٩٧٠م.

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 15 - 1418 - 1998





UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 15 - 1418 - 1998